

School of Theology at Claremont



1001 1386939



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



56
180

BS
476
H6

Biblische Hermeneutik

von

J. Chr. K. von Hofmann,

weil. Professor der Theologie in Erlangen.

Nach Manuscripten und Vorlesungen

herausgegeben von

W. Volk,

Doctor der Philosophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Professor
an der Universität Dorpat.

Nil nisi quod prodest carum est.

Nördlingen.

Verlag der C. S. Beck'schen Buchhandlung.

1880.

Druck der G. G. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen.

Professor Dr. Heinrich Schmid

in Erlangen

dem langjährigen Freund und Collegen Hofmann's

gewidmet.

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

Vorrede.

Für die vorliegende Bearbeitung der Hofmann'schen Vorlesungen über biblische Hermeneutik standen mir zu Gebote 1) die Aufzeichnungen Hofmanns, aus 22 Blättern mit zahlreichen Randbemerkungen und Nachbesserungen bestehend; 2) zwei nachgeschriebene Hefte, eines aus dem Sommersemester 1860, ein anderes aus späterer Zeit, jenes eine sorgfältige und wörtliche Nachschrift, dieses unvollständig, ohne Anfang und Schluß. Da jene Aufzeichnungen mit dem jüngeren Hefte stimmten sowohl hinsichtlich der Anlage im Großen und Ganzen als der Einzelausführungen, so konnte für mich kein Zweifel darüber bestehen, daß ich sie meiner Arbeit zum Grunde zu legen hätte. Sie boten zum großen Theil allseitig ausgeführte Auseinandersetzungen, welche ich unter Bearbeitung der Randbemerkungen wörtlich herübernahm. Wo ich bloße Notizen fand, ließ ich die nachgeschriebenen Hefte ergänzend eintreten. So ist die ganze Einleitung zum größeren Theil dem älteren Hefte entnommen, aus dem ich auch nicht wenige Einzelausführungen aufnahm,

welche mir für Hofmanns Auffassung der Schrift besonders charakteristisch erschienen. An zahlreichen Stellen zog ich die gedruckt vorliegenden Schriften Hofmann's zu Rathe.

Ich habe zum Defteren auf letztere verwiesen, wo sie die eingehendere Beweisführung boten, aber auch nicht Weniges aus denselben wörtlich herübergenommen, namentlich in den Fällen, wo mir die Fassung des Gedankens, die ich dort fand, als die präcisere erschien. Wesentliche Dienste hat mir der in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche im Jahre 1863 erschienene Aufsatz über „die Aufgabe der biblischen Hermeneutik“ geleistet (vgl. Vermischte Aufsätze von Prof. v. Hofmann, zusammengestellt von Schmid S. 114 f.). Auch aus diesem Aufsatz nahm ich Manches wörtlich auf.

Habe ich mir so nicht unwesentliche — auch auf Stil und Ausdruck sich erstreckende — Eingriffe in die mir vorliegenden Manuskripte erlaubt, so hoffe ich, daß dies nicht zum Schaden der Arbeit ausgeschlagen ist, obgleich vielleicht einzelne Partien derselben eine einheitlichere Gestaltung erhalten hätten, wenn ich mich nur an eines der mir vorliegenden Manuskripte gehalten hätte, so weit dies nach ihrer Beschaffenheit möglich gewesen wäre.

Die größten Schwierigkeiten bereitete der letzte Abschnitt, die in der h. Schrift vorliegende „Bezeugung von Zukünftigem“ enthaltend. Hier bot das Hofmann'sche Manuskript nur Notizen und aphoristische Bemerkungen; das jüngere Heft ließ mich ganz im Stich und das

ältere bewegte sich in Gedankenreihen, welche das Manuscript an einer viel früheren Stelle behandelte. Es erwuchs mir in Folge dessen die schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe, diesen Abschnitt im Einzelnen auszuführen; und glaube ich auch dessen sicher sein zu dürfen, nicht in Gedankenreihen gerathen zu sein, welche der Hofmann'schen Theologie fremd sind, so fühle ich doch zu wohl, daß dieser Abschnitt, was die Durchsichtigkeit der Entwicklung und den inneren Zusammenhang der ausgeführten Gedanken betrifft, hinter den vorhergehenden zurücksteht.

Auf dem Umschlag, welcher die Blätter des Hofmann'schen Manuscripts in sich schloß, fand sich das Motto: Nil nisi quod prodest carum est. Ich behielt dasselbe bei, denn es enthält den Grundsatz, welcher für den Heimgegangenen bei seinen theologischen Arbeiten maßgebend war. Sie waren ihm werthlos, wenn sie nicht nützten d. h. der Kirche, welcher er angehörte, dienten. Ferner fand ich auf dem Umschlag eine Verweisung auf Vanderer's Artikel „Hermeneutik“ in der 1. Ausgabe der Herzog'schen theol. Real-Encyclopädie. Derselbe enthält ausführlichere Literaturangaben, als sie Hofmann zu geben pflegte. Nachdem jener Artikel in der 2. Auflage der Encyclopädie durch einen neuen von W. Schmidt ersetzt ist, der eine vollständige Uebersicht über die in Frage kommende Literatur bietet, so will ich hiemit auf denselben verwiesen haben.

Ich glaube die Bedeutung der Hofmann'schen Leistung, welche ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, nicht

weiter hervorheben zu sollen. Der Leser wird sich bald von der Großartigkeit der theologisch-wissenschaftlichen Anschauung, von welcher sie getragen ist, überzeugen. Sie ist in vorzüglicher Weise geeignet, in die Hofmann'sche Auffassung der Schrift, welche man nicht besser als mit dem Namen der „heils geschichtlichen“ bezeichnen kann, einzuführen. Diese Auffassung ist auch die meinige. Ich bekenne mich gerne als Schüler Hofmann's, ohne deßhalb in der Lage zu sein, die Vertretung aller seiner theologischen Aufstellungen und exegetischen Resultate zu übernehmen.

Die beiden Register, welche ich dem Buche beigegeben und welche Zeugniß für die Reichhaltigkeit des in ihm gebotenen exegetischen Materials ablegen, werden, wie ich hoffe, seine Brauchbarkeit erhöhen. Meine weite Entfernung vom Druckort hat leider eine Revision der Druckbogen unmöglich gemacht. Daraus erklären sich Ungleichmäßigkeiten in der Orthographie und kleinere Druckversehen, die ich nicht alle in das Druckfehlerverzeichnis aufnahm, da sie der kundige Leser leicht selbst verbessern wird.

Dorpat d. $\frac{7}{19}$. März 1880.

Wolck.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung.	
I. Allgemeine und biblische Hermeneutik	1
II. Geschichte der Schriftauslegung	6
III. Aufgabe der biblischen Hermeneutik	27
Erster Haupttheil: Die Schrift als Einheit.	
I. Die Schrift als das gegenwärtige Besizthum der Christenheit	30
1. Die Wunderbarkeit der Schrift	
a) hinsichtlich ihres Ursprungs	36
b) hinsichtlich ihres Inhalts	37
2. Der israelitische Charakter der Schrift	
a) hinsichtlich ihres Ursprungs	58
b) hinsichtlich ihres Inhalts	67
3. Die h. Schrift als Beurkundung der Heilswahrheit . .	75
a) Das Verhältniß dessen, was in der Schrift Gegenstand des natürlichen Erkennens, zu ihr als Urkunde der Heilswahrheit	75
b) Das Verhältniß der Mannigfaltigkeit der Bezeugung der in der Schrift beurkundeten Heilswahrheit zu ihrer Einheitlichkeit	89
II. Die Schrift als aus der Vergangenheit stammende Summe ihrer Bestandtheile.	
1. Der ursprüngliche Bestand der Schrift	
a) Umfang des Kanons	102
b) Der Text der Schrift	105
2. Die Sprachen der Schrift	110

	Seite
3. Geschichtliche Herkunft und Entstehung der einzelnen Schriftstücke	118
Zweiter Haupttheil: Die h. Schrift in ihrer Unterschiedlichkeit.	
I. Der Unterschied des alten und des neuen Testaments	151
1. Die Besonderheit der Auslegung der alttestamentlichen Schrift	152
a) Das theologische Verständniß der alttestamentlichen Geschichtserzählung	153
b) Das theologische Verständniß der alttestamentlichen Heilsverkündigung	163
2. Die Besonderheit der Auslegung der neutestamentlichen Schrift	188
a) Das antitypische Verständniß der neutestamentlichen Thatfachen	189
b) Die neutestamentlichen Heilsbezeugungen	201
II. Die h. Schrift als Bezeugung von Geschehenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem	226
1. Die Bezeugung von Geschehenem	226
2. Die Bezeugung von Gegenwärtigem	239
3. Die Bezeugung von Zukünftigem	245

Einleitung.

I.

Allgemeine und biblische Hermeneutik.

Die biblische Hermeneutik kann sich nicht für eine selbstständige und in sich geschlossene Wissenschaft geben wollen. Denn 1) beruht sie auf einer allgemeinen Hermeneutik und ist nur Hermeneutik für einen besonderen Fall, für den gegebenen Fall der Auslegung heiliger Schrift, und 2) entnimmt sie den ihr eigenthümlichen Stoff aus anderen Theilen der theologischen Wissenschaft. Man hat ihre Unselbstständigkeit in ersterer Beziehung dadurch verdeckt, daß man eine allgemeine Hermeneutik vorausschickte. Aber dann nahm man dieselbe entweder wie man sie auswärts vorfand, herüber und eignete sich eine anderwärts entstandene Hermeneutik an, oder wenn man wirklich selbstständig verfuhr, so that der Theolog etwas, was ihm nicht von seines theologischen Berufes wegen zukam, und übte eine andersartige, nicht theologische Thätigkeit. Nur so etwa konnte die Selbstständigkeit des Verfahrens gewahrt werden, wenn man es machte wie Schleiermacher in seinen nachgelassenen Vorlesungen über „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das neue Testament“. Er stellte eine Wissenschaft der allgemeinen Hermeneutik auf, deren Sätze er dann, weil er theologische Zu-

hörer hatte, auf die heilige Schrift anwandte, die näheren Bestimmtheiten aufzeigend, welche der Hermeneutik in dieser Anwendung zukamen; aber letzteres war dann etwas Nebensächliches. Uebrigens kann man selbst darüber in Zweifel sein, ob die allgemeine Hermeneutik mit Recht für eine selbstständige Wissenschaft gelte. Früher machte sie einen Theil der Logik aus und es dürfte wohl Ehladenius in seiner 1742 erschienenen „Einleitung zu richtiger Auslegung vernünftiger Rede und Schrift“ der erste gewesen sein, welcher sie von der Logik schied, indem er bemerkte, richtig denken und richtig auslegen sei zweierlei. Allein wer auslegt, der denkt doch das nach, was ein anderer vorgedacht hat, und so dürfte die Hermeneutik immerhin doch, nur freilich nicht in Gestalt einer Kunstlehre, einer Anweisung in die Logik gehören.

Um sich nun klar zu machen, was es um die Hermeneutik sei, darf man sich nicht ohne Weiteres von dem Namen derselben leiten lassen. Das Wort *ἐρμηνεύειν* heißt entweder kundgeben oder auslegen. In beiden Fällen bezeichnet es eine Thätigkeit, welche auf einen Dritten gerichtet ist und welche bewirken soll, daß demselben etwas aufhört fremd zu sein. Durch Kundgebung erfährt man etwas, was man sonst nicht wüßte, durch Auslegung lernt man etwas verstehen, was man sonst nicht verstünde. Wenn man nun von Hermeneutik spricht, so meint man ein *ἐρμηνεύειν* im letzteren Sinn. Aber beschränkt man auch den Ausdruck in dieser Weise, so bleibt ihm doch immer die Beziehung auf einen Dritten, der etwas durch mich verstehen lernen soll, und daher kommt es, daß man früherhin in der Hermeneutik nicht bloß von der Art und Weise handelte, wie man zum richtigen Verständniß von etwas komme, sondern auch von der richtigen Weise, dieses Verständniß an den Anderen zu bringen, den erkannten Verstand einer Rede vorzutragen. So handelt z. B. Ernesti in seiner *institutio interpretis* N. T. (1761) nicht bloß vom intelligere, sondern auch vom applicare. Allein offenbar hatte man es dann mit

zwei ihrer Art nach allzu verschiedenen Thätigkeiten zu thun. Wie man den erkannten Verstand einer Rede richtig vortrage, gehört in eine Wissenschaft, die den Vortrag überhaupt zum Gegenstande hat. Doch man erstreckte die Aufgabe der Hermeneutik noch weiter. Es handelt z. B. J. J. Rambach in seinen *institutiones hermeneuticae* (Jena 1723) auch von der richtigen Art und Weise, die gegebene Auslegung zu beweisen, ja sogar von der richtigen Art und Weise, wie man den gefundenen Verstand der heiligen Schrift nutzbar machen, dem Anderen für sein Seelenheil zueignen soll. Mit den Abschnitten: *de sensus inventi communicatione, demonstratione, applicatione* beschließt Rambach seine biblische Hermeneutik. Da ist aber doch zu bedenken, daß man etwas auch sich selbst auslegen kann und nicht bloß einem Anderen, und in diesem Fall fällt Vortrag des gefundenen Sinnes, wie Beweisführung für die Richtigkeit hinweg. Es kann also beides nicht nothwendig der Hermeneutik angehören. Ohnehin, was die Art und Weise der Beweisführung für die Richtigkeit der Auslegung anlangt, so kann diese nur aus den Mitteln des Verständnisses selbst geschehen. Man kann nur zeigen, daß man diese Mittel und daß man sie richtig angewendet habe. Es bedarf also einer eigentlichen Anweisung, wie man die Richtigkeit des gefundenen Sinnes beweise, gar nicht. Eine allgemeine Hermeneutik hätte es nun erstlich mit der Möglichkeit und dann mit der Methode des Verstehens überhaupt zu thun. Dabei ist zu bedenken, daß Alles, was irgendwie Ausdruck von Gedachtem ist, Gegenstand des Verstehens werden kann, also nicht einmal auf das Wort, geschweige auf das geschriebene Wort beschränkt sich das *ἐκμύθεον*, mit welchem es eine allgemeine Hermeneutik zu thun hat. Solcher Ausdruck von Gedachtem ist verstanden, wenn ich zu sagen weiß 1) welches inneren Vorgangs Ergebnis derselbe ist; 2) welcher Inhalt sich darin dargibt; 3) wie sich seine Form zu diesem seinem Inhalt verhält; und 4) welches seine Stelle in dem geschichtlichen

Zusammenhang ist, welchem jener innere Vorgang angehört. Was das erste dieser vier Stücke anlangt, so bedarf es, um den inneren Vorgang zu erkennen, dessen Ergebniß der vorliegende Ausdruck ist, ebensowohl der Ermittlung dessen, was ihn hervorgerufen hat und von Außen dazu gewirkt, ihm seine Eigenthümlichkeit zu geben, als auch einer Ermittlung der inneren Beschaffenheit dessen, in welchem er hervorgerufen worden, in welchem sich der innere Vorgang begeben hat, dessen Ergebniß in ihm vorliegt; und zwar will die innere Beschaffenheit desselben im Allgemeinen ermittelt sein, dann aber auch, welches dieselbe in diesem besonderen Falle gewesen ist. Ohne daß sich der Vorgang, dessen Ergebniß der verstanden sein wollende Ausdruck ist, in mir abspiegelt, gegenbildlich sich in mir wiederholt, bleibt mir das Ergebniß desselben innerlich fremd, geistig unbegriffen; und ohne daß ich mich in das Ganze des geschichtlichen Zusammenhangs versetze, welchem jener Vorgang angehört und dann das Ergebniß des letzteren würdige, bleibt mir dasselbe etwas Vereinzelt, Einsames, geschichtlich Unbegriffenes. Diese Bewandniß hat es mit dem *ἐκφυρῶν* überhaupt. Näher bestimmt sich dann der Gegenstand desselben durch die Erwägung, daß der eigentliche Ausdruck des Gedachten die Rede ist, das Wort, und durch die weitere Erwägung, daß die Rede doch in der That erst da Gegenstand einer technischen Auslegung werden kann, wo sie als Schrift vorliegt, in der Schrift fixirt ist. Daher kommt es, daß die Hermeneutik vornehmlich vom Verständniß des Geschriebenen handelt. Hier ergibt sich nun durch die Natur der Rede und insonderheit der geschriebenen Rede eine weitere Vorbedingung des Verständnisses. Ich muß die Sprache kennen, in welche der Redende gleichsam gebannt ist, denn sie hält ihn in ihren Schranken und Gesetzen, während sie sich ihm andererseits zum Mittel dargibt, das er frei gebraucht; und ferner bedarf ich einer Kenntniß der allgemein menschlichen Fähigkeit, die innere Lebensbewegung entsprechend auszudrücken. Handelt es sich dort

um eine bestimmte einzelne Sprache, so hier um das Sprechen überhaupt, wie es einerseits durch die immer gleiche Natur des menschlichen Geistes und andererseits durch die Mannigfaltigkeit des inneren Lebens, bei Verschiedenen verschieden und in verschiedenen Momenten verschieden bestimmt wird. So sind Grammatik und Rhetorik die Voraussetzungen der Hermeneutik in Bezug auf den Ausdruck, in welchem der Inhalt des inneren Vorgangs vorliegt, wie Psychologie und Geschichte in Bezug auf die richtige Erfassung des darin Ausgedrückten.

All dies im Einzelnen auszuführen ist Sache der allgemeinen Hermeneutik. Aber eine solche vor auszuschicken ist nicht unsere Aufgabe. Denn die biblische Hermeneutik, mit der wir es zu thun haben, ist nicht Anwendung der Hermeneutik auf eine besondere Gattung schriftlicher Rede, sondern Beantwortung der Frage, wessen es außer der gemeinen Kunst wissenschaftlichen Verstehens sonderlich bedarf, um die h. Schrift, diesen Complex von Schriften mannigfaltigster Art recht zu verstehen. Das *ἐρμηνεύειν* selbst ist kein anderes als sonst. Aber wie will diese Kunst angewandt sein, damit die Eigenheit dieses Schriftencomplexes, welche darin besteht, daß er die h. Schrift der Christenheit ist, zu ihrem Rechte komme? Das ist die Frage, um deren Beantwortung es sich handelt. Daß es ein Irrthum war, wenn man meinte, das *ἐρμηνεύειν* selbst müsse ein anderes sein als sonst, und daß dieser Irrthum aus einer irrigen Auffassung des Wesens der h. Schrift und einer unrichtigen Fassung des Verhältnisses zu ihr stammt, wird eine Uebersicht der Geschichte der Schriftauslegung zeigen, und hiemit sich ergeben, daß wir nicht Ursache haben, eine allgemeine Hermeneutik vor auszuschicken, wohl aber zu fragen, was zu den allgemeinen Gesetzen der Auslegung hinzukommen müsse, damit man sie so anwende, wie es die Eigenheit des Gegenstandes erfordert.

II.

Geschichte der Schriftauslegung.

Die Schriften, welche den alttestamentlichen Kanon ausmachen, sind von der Zeit an, wo sich diese ihre Sammlung abgeschlossen hatte, was jedenfalls geschehen war, als der Enkel des Jesus Sirach sein Vorwort zu dessen Buch schrieb, Gegenstand gelehrter, von Lehrern auf Lernende sich fortpflanzender Auslegungsthätigkeit gewesen. Vor Allem hatte man nach damaliger Lage der Dinge das Bedürfnis, solch gelehrte Beschäftigung der Thora zuzuwenden. Man bedurfte ihrer für den Zweck einer auf Gottes Gesetz gegründeten Rechtsordnung des jüdischen Gemeinlebens. Die Schriftgelehrtheit in Erklärung und Auslegung der Gesetzesbestimmungen für solchen praktischen Zweck, die Gesetzeswissenschaft führt den Namen der Halacha. Daneben aber machte sich auch das Bedürfnis geltend, ein spekulativ-ethisches Verständniß des Gesetzes zu gewinnen, wiewohl die hierauf gerichtete Thätigkeit die untergeordnete blieb. Die Ergebnisse dieser Thätigkeit faßt man zusammen unter dem Namen der Haggada. Die Thora war es denn auch, welche zuerst ins Griechische übersetzt wurde; der Pentateuch ist der älteste Bestandtheil der LXX, und unter den Targumim, den paraphrastischen Uebersetzungen der Schrift, ist die Bearbeitung der Thora die älteste. Für die Synagoge aber, in welcher Abschnitte aus allen Theilen der h. Schrift zum Vortrag kamen, bedurfte man einer gelehrten Kenntniß und Auslegung der Schrift überhaupt. Dieselbe war um so mehr nöthig, als die Sprache, in welcher die h. Schriften fast sämtlich verfaßt waren, nicht mehr im Volksmund lebte und der Text unpunktirt war. Was uns die Vokalisation und Accentuation des Textes leistet, das mußte damals durch mündliche Ueberlieferung geleistet werden. Mit dieser Ueberlieferung aber war natürlich auch die Ueberlieferung der Auslegung des Textes unzertrennlich verbunden. Bei dieser Auslegung war es nun nicht zunächst

um das geschichtliche Verständniß des Textes zu thun, sondern um eine aus dem Text zu gewinnende Lehre, vor Allem um jene Erklärung und Ausdeutung des Gesetzes, welche die Stärke der pharisäischen Schule war, sodann um die Lehre vom Messias und dem Ausgang der Dinge, und endlich um metaphysische Erkenntnisse, einerseits um eine spekulative Kosmologie (מַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית), andererseits um eine spekulative Theologie (מַעֲשֵׂה מִרְכָּבָה) im engeren Sinne. Aus dieser Beschäftigung mit dem Gesetz ging die talmudische Schriftgelehrsamkeit hervor und aus der Beschäftigung mit der Schrift zu metaphysischen Zwecken die Kabbala. Die Beschäftigung mit dem prophetischen Inhalt der Schrift trat hinter beiden zurück. Immer aber befließigte man sich einer falschen Kunst, aus dem Text etwas zu gewinnen, was er nicht unmittelbar bot, wozu die seltsamsten Mittel angewandt wurden. Wir erinnern an rabbinische, damals bereits in ihren Anfängen vorhandene Künste, wie Gematria d. i. Ersetzung eines Wortes durch ein anderes gleichen Zahlenwerthes; Temura d. i. Umsetzung eines Wortes in die entsprechenden Consonanten des umgekehrten Alphabets; Notarikon d. i. Auflösung eines Wortes in seine als Anfangsbuchstaben ebenso vieler Wörter zu behandelnden Consonanten. Man sah eben in Folge der Unterscheidung zwischen dem Leib (Wortverstand) und der Seele (der durch Deutung zu gewinnende tiefere Sinn) den vorliegenden Text gleichsam wie ein Versteck von Räthseln an, welche durch den Scharffinn des Auslegers aus ihm erholt werden sollten. Zu solch einer Auslegungsweise mußte es da kommen, wo man das überkommene Schriftthum in dem Sinne für die Offenbarung Gottes hielt, daß Alles, dessen man zu bedürfen meinte, daraus entnommen werden könnte.

Anderere Verirrungen kamen da zum Vorschein, wo das jüdische Wesen mit außerisraelitischer Anschauungsweise, mit heidnischer Denkart und Geistesbildung in Berührung trat.

Schon in den LXX nehmen wir hin und wieder das Bestreben wahr, solche Stellen der h. Schrift, welche in allzu menschlicher Weise von Gott und göttlichen Dingen zu sprechen schienen, weniger anstößig zu machen. Der Uebersetzer verwischte das, wie er meinte, in anstößiger Weise Anthropopathische und Anthropomorphische. Viel weiter aber führte auf diesem Wege die Beschäftigung der alexandrinischen Juden, namentlich Philo's, mit der griechischen, insonderheit der platonischen Philosophie. Bei Philo gewahren wir durchgehends das Bemühen, die Schrift so zu erklären, daß sich in ihr die metaphysischen oder ethischen Gedanken, welche er von der platonischen Philosophie mitbringt, wieder finden. Zu diesem Zweck legt er sie allegorisch aus auf Grund der Unterscheidung zwischen Leib und Seele des Schriftworts. Diese Auslegungsweise besteht im Grunde in nichts Anderem, als daß er nicht sowohl darauf sieht, was der Wortlaut des Textes in seinem Zusammenhange wirklich sagt, als vielmehr, wie er ihm durch ein Spiel des Witzes vermeintliche Weisheiten entlockt, welche im Leibe des Schriftbuchstabens verhüllt liegen sollen. So sagt z. B. Philo zu Gen. Kap. 2, es wäre Gottlosigkeit, die Bemerkung, daß Gott einen Garten gepflanzt, eigentlich zu verstehen. Der Garten ist ἡ ἐπίγειος σοφία καὶ ἀρετή und גן עדן χαρά; der Garten also in Eden, weil da, wo Weisheit und Tugend, Freude ist; und auf der Ostseite (מִזְרָח), weil von dort das Licht kommt, das die Finsterniß vertreibt. Die vier Ströme sind ποταμοί, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη. Ihre Namen deutet Philo hier- nach, wie es ihm gelegen ist, aus dem Hebräischen und Griechischen. פַּרְדֵּי ist ihm φείδων von φείδωμαι im Sinne von meiden, aus dem Wege gehen (φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων); יְרֵכָה ist στήθος, der Sitz der ἀνδρεία. Statt des hebräischen Wortes חַיָּה nimmt er das griechische Τίγρις; das sei das unbändigste Thier, nämlich die ἐπιθυμία, welche von der σωφροσύνη gezügelt werde (ἐνθύνει nach וַיִּשְׁבֹּתָהּ v. 14);

נֶחֱם ist ihm καροπρόπος τῷ ὄντι. Wenn Deut. 16, 21 verboten wird, Bäume neben dem Altar zu pflanzen, so heißt das nach Philo, der Mensch dürfe sich nicht selbst die ἀρετή zuschreiben, als wirke er sie aus sich selbst, sondern müsse anerkennen, daß Gott sie wirke u. dgl. mehr. Der Unterschied zwischen dieser alexandrinisch-jüdischen Behandlung der Schrift und zwischen der einheimisch-jüdischen liegt nicht sowohl in der Methode als vielmehr in dem, was man durch die Methode erzielt. Wenn sonst das, was man in den Schriftstellen suchte, ohne daß sie es darboten, und was man also durch künstliche Mittel zwangsweise aus ihnen erholte, einer dem jüdischen Grund und Boden selbst entstammten Lehrweise angehörte, so war es bei Philo eine außerhalb des jüdischen Religionsgebietes entstandene Weisheit, deren Gedanken er dem Schriftwort entlocken zu dürfen meinte. In beiden Fällen befand man sich nebenbei in dem Irrthum, als ob man durch eine künstliche Ausdeutung des Schriftbuchstabens die h. Schrift von Manchem entledige, was seinem Wortlaute nach ihrer unwürdig sei. Aber man würde der h. Schrift Unwürdiges eben gar nicht gefunden haben, wenn man recht lebendig in dem geschichtlichen Zusammenhang der Schrift gestanden hätte. So aber stand man immer nur Einzelnem gegenüber, das man in seiner Vereinzelnung behandelte, und vereinzelt konnte Manches der Schrift unwürdig scheinen, was es nicht war. Es war eben der Grundfehler dieser Auslegung, der palästinensisch-jüdischen sowohl, wie der alexandrinisch-philonischen, daß sie dem heilsgeschichtlichen Wesen der Schrift fremd gegenüberstand.

Als nun Jesus, der erschienene Heiland Israels, von sich sagte, er sei es, von dem die Schrift Zeugniß gebe, da waren diejenigen, welche an ihn gläubig wurden, eben hiemit in den Zusammenhang der Geschichte des Heils wieder zurückgebracht und einer heilsgeschichtlichen Betrachtung der Schrift fähig. Durch die Art und Weise, wie die Apostel in ihren Schriften das alte Testament gebrauchen und auslegen, kommt das heils-

geschichtliche Wesen der Schrift zu seinem Recht. Ihnen ist die Schrift das aus der Heilsgeschichte hervorgegangene Zeugniß von dem, auf welchen die Heilsgeschichte abgezielt hat. Ihre Auslegung scheint oft der rabbinischen ganz ähnlich und ist doch grundverschieden. Man erkennt diese Verschiedenheit in einzelnen Fällen nur deshalb nicht, weil sie die Vermittlung zwischen einer angeführten und verwendeten Schriftstelle in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und zwischen den Heilsthatsachen der Gegenwart und Zukunft, welche sie darin ausgedrückt und bezeugt finden, nicht ausdrücklich aufzeigen. Besonders die Stelle Gal. 4, 24 ff. gilt insgemein als Beweis für die rabbinische Auslegungskunst des Apostels und auch 1 Cor. 9, 9 hat man solche gefunden. Allein wenn er an ersterer Stelle auf Grund seiner Einsicht in die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit und somit in die Vorbildlichkeit der Ehe Abrahams — denn nur solchen Gebrauch macht er von allegorischer Auslegung — den Gegensatz der beiden heilsgeschichtlichen Gottesordnungen (des Gesetzes und der Verheißung) in dem Gegensatz von Hagar und Sara erkennen lehrt; wenn er in dem Verhältniß der beiden Frauen Abrahams und seiner Söhne zu einander das Grundgesetz der h. Geschichte ausgedrückt findet, so thut er, wozu er sachlich berechtigt ist und gebraucht nicht rabbinische Kunst, um die er entschuldigt sein will*). Und wenn er 1 Cor. 9, 9 nach dem Citat Deut. 25, 4 fortfährt: *μη τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ*, so heißt das nicht, daß der eigentliche Verstand jener Gesetzesbestimmung nicht Gottes würdig wäre, sondern daß der in ihr ausgedrückte Gotteswille den Menschen gilt und also ihnen etwas sagt, was weiter greift, als daß nur für die Ochsen gesorgt sein sollte. Nur die Form der apostolischen Schriftauslegung gleicht der rabbinischen; ihrem Wesen nach ist sie von letzterer grundverschieden, weil das Verhältniß zur h. Schrift, aus der sie entspringt, ein ganz

*) Vgl. die h. Schrift neuen Test. (2. Aufl.) II, 1 S. 140 ff.

anderes ist. Sie ist richtig vermöge der Lebendigkeit, mit welcher die Apostel einerseits in dem geschichtlichen Zusammenhang der h. Schrift und andererseits in der Gemeinschaft mit ihrem Herrn und Heiland stehen, und unsere Schriftwissenschaft, soweit sie das alte Testament betrifft, hat keine höhere Aufgabe als die, zu einer wissenschaftlich begründeten Methode der Schriftauslegung zu gelangen, vermöge deren wir mit Bewußtsein und unter Aufzeigung der von den Aposteln unausgesprochenen Vermittlung ebenso auslegen, wie die Apostel ausgelegt haben, welche es unvermittelter Weise thaten.

Man wird bald gewahr, daß es sich mit dem Werth der apostolischen Schriftauslegung so verhält, wenn man die Schriftauslegung der nachapostolischen Zeit vergleicht. Sobald die christlichen Lehrer nicht mehr so lebendig in der Schrift standen, wie es bei den Aposteln der Fall war, machte sich der Einfluß der jüdischen Auslegungsweise früherer Zeit, wie sie neben der apostolischen fortbestand, wieder geltend. Man fiel zurück in die jüdische Hintansetzung des unmittelbaren Wortverstandes als eines Gottes unwürdigen und künstliche Hineindeutung, nur aber jetzt christlicher Gedanken. So finden wir es z. B. bei Justinus Martyr, namentlich in seinem Dialoge mit Tryphon und in dem sogenannten Briefe des Barnabas. Darauf sich berufend, daß unter Parabeln und Typen versteckt sei, was die Propheten gesagt haben, deutet Justin wiederholt prophetische Stellen oder verwendet historische Stellen der Schrift in prophetischem Sinne, ohne den im Zusammenhang gegebenen Wortsinne zu berücksichtigen. So kommt er zu den abenteuerlichsten Deutungen. Weil Jesus am Holz des Kreuzes gestorben ist, ist ihm der Stab Jakobs oder Mose's oder Aaron's, das Holz, mit dem Mose das bittere Wasser gesund gemacht, Elisa das ins Wasser gefallene Eisen heraufgeholt hat, eine Weissagung darauf, daß Christus am Kreuz sterben sollte, um hernach in Herrlichkeit wieder zu erstehen. In dem Briefe des Barnabas werden wieder mit jenen falschen und nichtigen

Künsten die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes in ethische Vorschriften umgedeutet ohne einen anderen Zusammenhang zwischen beiden als den des Witzes des Auslegers. So sollen die Speisegesetze zu verstehen geben, mit was für Menschen man keine Gemeinschaft noch Aehnlichkeit haben solle. *Περὶ βρωμάτων* — lesen wir 10, 9 — *Μωϋσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν, οἱ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρώσεως προσεδέξαντο.* Wieder werden jene falschen Künste gebraucht, um Räthsel zu finden, wo keine sind, wie z. B. wenn die Zahl der Knechte Abrahams 318 (die Zahl in Buchstaben geschrieben) die Anfangsbuchstaben des Namens Jesu und das Zeichen des Kreuzes enthalten soll. Die Stelle Ex. 33, 1: *εἰσελθατε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, ἣν ὤμοσεν κύριος τῷ Ἀβραάμ . . . καὶ κατακληρονομήσατε αὐτήν, γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι* soll bedeuten: *ἐλπίζατε ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν*, weil *ἄνθρωπος γῆ ἐστι πάσχουσα* (6, 8 f.), und Ps. 1 sollen die Worte: *ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφντευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων* so viel sein als: *μακάριοι, οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίζαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ* (11, 8).

Nach einer anderen Seite wiederholten sich frühere Verirrungen da, wo eine übelberücktigte Gnosis vermeintliche höhere Weisheit finden wollte, welche der Wortverstand der h. Schrift, nun auch der neutestamentlichen nicht darbot. Es ist dies der unchristlichen und der alexandrinisch-christlichen Gnosis gemein. Beide behandeln in dieser Beziehung die Schrift gleich und entnehmen ihr in derselben Weise durch allegorisirende Umdeutung, was sie nicht bietet, nur mit dem Unterschiede, daß das, was die Gnosis eines Clemens Alexandrinus oder Origenes aus der Schrift erholte, auch immer innerhalb des christlichen Lebensgebietes und Weisheitskreises lag, wie irrthümlich es auch im Einzelnen war. Origenes brachte diese Auslegungsweise in eine Theorie, von der er behauptete, sie sei die von dem Herrn den Aposteln und von diesen ihren Schülern überlieferte Regel der Schriftauslegung. Einen dreifachen Schrift-

sinn unterscheidet er, entsprechend dem Verhältniß von Leib, Seele und Geist, wobei er auch wohl den leiblichen Sinn, nämlich den buchstäblichen Wortverstand ganz aufgab, wo derselbe der h. Schrift nicht würdig und angemessen erschien. Gerade an dem Gottes Unwürdigen und Unmöglichen, das der Leser findet, soll er erkennen, daß es eines anderen Verständnisses bedürfe. Der h. Geist hat in der Schrift *σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἄδύνατα* eingestreut, um die Tüchtigeren anzureizen, den mystischen (dogmatischen und moralischen) Sinn zu erforschen. Hieher gehört z. B., was von Abrahams beiden Frauen, von den beiden Schwestern, welche Jakob gehehlicht, überhaupt was vom Ehehichen, Kinderzeugen, Kriegsführen u. dgl. gesagt ist. Kein Vernünftiger, sagt Origenes, könne glauben, daß Tag und Nacht gewesen, ohne daß es Sonne, Mond und Sterne gab; daß Gott Bäume gepflanzt u. s. w. Oder wie sollte Jesus auf einem Berg gestanden haben, von dem er alle Reiche der Welt, der Perser, Scythen und Indier sah? Und wenn die mosaischen Gesetzesbestimmungen eigentlich zu nehmen wären, müsse man sich dieser göttlichen Gesetzgebung schämen; die der Römer, Athener, Spartaner wäre besser gewesen. Daß Jesus sollte einen Strick geflochten und so gebraucht haben, ist Origenes anstößig, und unglaublich, daß man ihm dies zuge lassen. Daher versteht er den ganzen Vorgang der Tempelreinigung von der Heiligung der Seele durch Jesu Lehren (Strick) von irdischen (Kinder), unverständigen (Schafe), leichtfertigen (Tauben), scheinwerthigen (Münzen) Erregungen und Bewegungen. Doch ist desjenigen — meint Origenes —, was auch als äußere Geschichte wahr und wirklich, mehr als dessen, was nur in höherem Sinne verstanden sein will; die Unterscheidung zwischen Beidem freilich oft schwierig. Daß aber solche Umdeutung nöthig ist, wird in Bezug auf den psychischen (moralischen) Sinn durch 1 Cor. 9, 9—10, in Bezug auf den pneumatischen (metaphysischen, dogmatischen) durch 1 Cor. 10, 4 erhärtet. Und dafür, daß manche Schriftbestandtheile kein

σωματικόν haben, sondern nur ψυχή und πνεῦμα sind, beruft sich Origenes auf die sechs Krüge, welche Jesus auf der Hochzeit zu Cana vorfand. Dieselben enthielten theils zwei, theils drei Maß. So sei es auch mit der h. Schrift; manche ihrer Bestandtheile hätten einen dreifachen Sinn, manche aber nur einen zweifachen.

Der Grund einer solchen Verirrung in der Schriftauslegung liegt nicht etwa darin, daß man von einer falschen Hermeneutik ausging, sondern man befand sich in einer falschen Stellung zur heiligen Schrift, welche man nicht als Urkunde einer Geschichte, was sie in Wirklichkeit ist, sondern als Lehr- offenbarung ansah, in welcher Alles gelehrt sein sollte, was man wissen wollte.

Gegenüber einer solchen Behandlung der h. Schrift war die abendländische eines Irenäus und Tertullian die gesündere. Im Widerstreit gegen die unchristliche Gnosis, welche sie bekämpften, drangen sie darauf, daß man beim Wortverstand der Schrift bleibe, weil sie ja sonst, wenn der Witz des Auslegers sie allegorisirend umdeuten durfte, aufhörte, zur Widerlegung jener das Christenthum auflösenden Gnosis zu dienen. Dabei aber verlangten sie weiter, daß die Schrift ausgelegt werde nach Maßgabe des kirchlichen Bekenntnisses. Den Gnostikern gegenüber hatte dieser Grundsatz sein gutes Recht; aber er war richtig nur, wenn der kirchliche Gemeinglaube dem Gesamteinhalt der h. Schrift entsprach, der einheitliche dem einheitlichen. Dies hieß dann nichts Anderes, als man müsse im rechten Glauben stehen, um das Einzelne der Schrift richtig zu verstehen. Da nun aber, was der Grundfehler der schon damals beginnenden Entwicklung der Kirche war, zwischen der Kirche in ihrer Wesenheit und zwischen ihr in ihrer zeitlichen Jemelligkeit nicht unterschieden wurde, nicht unterschieden, was es um die Kirche κατὰ πνεῦμα und was κατὰ σάρκα, so begann mit jener Forderung eine falsche Unterordnung der Schriftauslegung unter das, was damals Tradition genannt wurde; und

dabei griffen doch auch Irenäus und Tertullian und die ihnen folgten, im einzelnen Fall nach einer allegorisirenden Deutung, ihrem eigenen Grundsatz entgegen, sei es, um eines Wortverstandes ledig zu werden, der ihnen der Schrift unwürdig schien, oder um ein Schriftzeugniß für eine wirkliche oder vermeinte göttliche Wahrheit zu finden. Dies gilt auch von der antiochenischen Schule, einem Chrysostomus und Theodoret. Im Gegensatz zu der von den Alexandrinern herstammenden Willkühr allegorisirender Deutung forderten sie historische Auslegung, in welcher Forderung sie sogar so weit gingen, daß Theodorus von Mopsuestia in der Auslegung prophetischer Stellen, namentlich der Psalmen, der rabbinischen Auslegungsweise seiner Zeit sich anschloß und Weissagung auf Christum oder Stellen, wo man solche fand, zunächst auf alttestamentliche Personen deutete und dann erst mittelbarer Weise auf Christum sich beziehen ließ. Hierin folgten ihm die übrigen Lehrer der antiochenischen Schule nicht, aber doch in dem Grundsatz historischer Auslegung der Schrift. Nichtsdestoweniger hören wir auch sie sagen, die Schrift habe dreierlei Bestandtheile, solche, wo man eigentlich nehmen müsse, was geschrieben stehe, solche, die man κατ' ἀναγωγὴν d. h. in einem höheren Sinn, und solche, die man in beiderlei Weise zu deuten habe. Bei dieser nur in verschiedenem Maße angewandten allegorischen Schriftauslegung blieb es in der morgenländischen Kirche und bis zur Reformation auch in der abendländischen. Für letztere war Augustinus maßgebend, dessen Stellung zur h. Schrift sich in den Worten ausspricht: Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse censeas. Insgemein unterschied man von dem historischen Verstand sogar einen dreifachen höheren Sinn, den allegorischen, welcher Glaubenswahrheiten, den tropologischen, welcher sittliche Lehren, den anagogischen, welcher metaphysische oder auf die jenseitige und zukünftige Welt bezügliche Lehren darbiete. Historia — sagt Hugo de S. Caro —

narrat, quid factum, allegoria docet, quid intelligendum, anagoge, quid appetendum, tropologia, quid faciendum.

Ein Zweifaches macht sonach den Charakter der Schriftauslegung der ganzen Folgezeit bis zur Reformation aus. Das Eine ist die Unterordnung der Schriftauslegung unter die Tradition, wie dieselbe für die ganze spätere Zeit maßgebend von Vincentius Lirinensis um die Mitte des 5. Jahrh. in seinem *commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate* ausgesprochen ist. Die Auslegung, sagt er, müsse geschehen nach der Regel des kirchlichen Verstandes der Schrift und dieser sei zunächst bei den allgemeinen Concilien zu suchen und in Ermanglung einer von daher stammenden Rundgebung des kirchlichen Schriftverstandes habe man ihn bei den einzelnen rechtgläubigen Lehrern der Vergangenheit zu suchen. *Necesse est ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.* Diese Unterordnung der Schriftauslegung unter das Urtheil der irrthumsfähigen Kirche, unter die Gestalt, welche die kirchliche Lehre unter der Herrschaft des geistlichen Standes, der *ecclesia docens*, annahm, ist das Eine, was jener Auslegung ihren Charakter gab. Das Andere ist die Unterscheidung des historischen und des geistlichen Sinnes, wie wir sie eben charakterisirten. Noch Nikolaus von Lyra erkannte den Vers an: *Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.* So ist ihm z. B. Jerusalem 1) eine Stadt; 2) die gläubige Seele; 3) die streitende, 4) die triumphirende Kirche. Nur gilt ihm der *sensus literalis* als das *fundamentum* für die anderen und *expositio mystica discrepans a sensu literalis reputanda est indecens et inepta*, an welchen Grundsatz er sich aber selbst nicht consequent hält, indem er manchmal nur den *sensus literalis* gelten läßt, manchmal diesen gar nicht. Bonaventura unterschied gar eine siebenfache Schriftauslegung, die historische, allegorische, tropologische, anagogische, symbolische, synecdo-

chische, hyperbolische, was er in den sieben Siegeln der Apokalypse fand.

Bei solcher Deutung der Schrift hatte nun der Ausleger Freiheit und konnte Jeder nach Maßgabe seines Wises sich ergehen, während das Ergebniß seiner Schriftauslegung immer von vorneherein durch die kirchliche Tradition bestimmt war. Die Möglichkeit eines so vielfachen Sinnes einer und derselben Schriftstelle begründete man durch die Inspiration der h. Schrift, auf Grund welcher man eine durchgängige Emphase des Schriftworts annehmen zu dürfen, ja annehmen zu müssen glaubte, eine Emphase, kraft deren jedes Wort der Schrift so viel schien enthalten zu müssen, als nur irgend menschlicher Wiß und Scharfsinn daraus zu entnehmen im Stande war. Es kam dazu, daß man zwischen der Auslegung einer Stelle und ihrer Verwendung nicht unterschied. Wozu man irgend glaubte ein Schriftwort verwenden zu können, das, meinte man, müsse auch in dem Wortlaut des Textes enthalten sein und gehöre mit zur Auslegung. Irriger Weise berief man sich für dieses ganze Verfahren auf den Apostel Paulus, auf Stellen, wie 1 Cor. 9, 9—10, wo er tropologisch, oder Gal. 4, 21—30, wo er allegorisch in dem angegebenen Sinn erklärt haben sollte. Es ist erklärlich, daß man bei solchen Principien der Schriftauslegung Hoheslied und Apokalypse fleißiger behandelte, als die Evangelien und die apostolischen Briefe.

Die Reformation hat die Schriftauslegung von einer doppelten Annatur befreit. Erstlich erlöste sie den Ausleger von dem Zwange, den ihm die Tradition angethan hatte. Dem h. Geist wurde sein Recht wieder zurückerstattet durch den Satz, daß er in dem Ausleger selbst wirksam sei und ihn in das Verständniß der Schrift einführe, dies aber wiederum nur vermittelt der h. Schrift selbst. Durch Vergleichung der Schrift mit ihr selbst sollte der Ausleger ihren Sinn an jeder Stelle ermitteln; man sollte auslegen nach der Analogie der h. Schrift. So lehrt dann der h. Geist den Ausleger die Schrift durch die Schrift

verstehen. Sodann erstattete die Reformation dem historischen Sinn der h. Schrift sein Recht wieder zurück. Unam — sagt Melanchthon — ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta grammaticae, dialecticae et rethoricae; oder wie Luther sich ausdrückte: ein gewisser und wahrer Verstand der Schrift sei zu suchen, der dann kein anderer sein könne, als der des Buchstabens, des Textes oder der Historie. Es war eben jetzt voller Ernst, die in der Kirche abhanden gekommene Heilswahrheit aus der Schrift zu erhalten, während vordem die traditionelle Lehre dessen überhob. Aber freilich gab doch auch Luther wieder allegorische Deutungen, und Melanchthon behauptete, es gebe Ceremonien und Geschichten, die etwas Anderes andeuteten, eine Behauptung, in welcher eine Vermischung des in der weissagenden Natur der Sache begründeten typischen Verständnisses mit der allegorischen Auslegung des von dieser Sache handelnden Textes vorlag. In seinem Werk *clavis scripturae sacrae*, namentlich in demjenigen Theil, welcher *de ratione cognoscendi sacras literas* handelt, hat Flacius Anleitung zur Auslegung der h. Schrift gegeben. Er unterscheidet *typus* von *allegoria*, aber die Unterscheidung ist unklar. Ein ander Mal nennt er alle uneigentliche Auffassung Allegorie, was viel zu weit gegangen ist, und findet solche nöthig, wo sich sonst kein fruchtbarer Sinn ergäbe, wie z. B. bei vielen Gesetzesbestimmungen oder in der Geschichte Jakobs und Labans, wo also der einfache Wortverstand doch wieder aufgegeben ist. Und andererseits kam die Schriftauslegung auch wieder um die Freiheit, die ihr Luther der kirchlichen Tradition gegenüber zuerkannt hatte. Bald verstand man unter der Auslegung *secundum analogiam fidei* etwas anderes als die geforderte Auslegung der Schrift aus ihr selbst. Man verstand eine Auslegung des Einzelnen aus der *summa* der aus den klaren Schriftstellen entnommenen Lehren, und diese *summa* lag ja in dem kirchlichen Bekenntniß vor. Obgleich also nach Quesnædt *scriptura vel potius spiritus sanctus*

in scriptura loquens est sui ipsius legitimus interpres, so gab es nun doch wieder sogenannte kirchliche Auslegungen nicht sowohl der Schrift als einzelner Schriftstellen, von denen man nicht abgehen durfte. Die sei es nun wirklich oder vermeintlich klaren Schriftstellen, in welchen man die Summe der christlichen Lehre enthalten glaubte, diese loci classici oder dicta probantia durften nicht anders ausgelegt werden, damit nicht gefährdet wurde, was man aus ihnen entnommen hatte, und wonach man die übrige Schrift auslegte. Hiemit hing der weitere Uebelstand zusammen, daß sich die Auslegung mehr und mehr auf diese dicta probantia beschränkte, die man sich gewöhnte abgesehen von ihrem Zusammenhang zu erklären, wovon die natürliche Folge war, daß das Verständniß des Zusammenhangs, in welchem diese einzelnen Stellen vorkamen, durch die einmal fixirte Auslegung der letzteren zwangsweise bestimmt und je nach Umständen verkehrt und verderbt wurde. Auf diese Weise war man dann doch wieder bei einer Auslegung unter dem Zwang der Tradition angekommen, nur mit dem Unterschiede, daß die Lehre, nach welcher man auslegte, eine wirklich aus der Schrift entnommene war.

Eine weitere Benachtheiligung erlitt die Schriftauslegung durch eine Inspirationslehre, welche sich in Folge der Geltendmachung der ausschließlichen Autorität der Schrift in Glaubenssachen auf rein logischem Wege ausbildete. Man kam wieder auf jene abstrakte Auffassung der Schrift als des Wortes Gottes schlechthin zurück, aus welchem in solcher Allgemeinheit gefaßten Begriffe man dann die logischen Folgerungen zog, ohne Rücksicht darauf, ob ihnen die wirkliche Beschaffenheit der Schrift entsprach. Nur freilich nahm man sie nun nicht als die Offenbarung Gottes überhaupt, sondern als die Offenbarung der Heilslehre, aber nicht als Urkunde und Erzeugniß der Heilsgeschichte. War sie aber Gottes Wort in dem unbedingten Sinn dieser Inspirationslehre, dann durfte es keinen Widerspruch in ihr geben. Man zwang den Text hienach. Es mußte der rich-

tige Text vorhanden sein, man schloß also die Textkritik aus; und es mußte ein unzweifelhafter Kanon vorliegen, man verbot daher die Frage nach der Authentie. In diesen beiden Beziehungen unterwarf man sich wieder einer Tradition. Und weil man von der Schrift so hielt, kam man auch wieder auf die Annahme einer durchgängigen Emphase, wie denn z. B. Rambach behauptete, jedes Wort der Schrift sei in so ausgedehnter Bedeutung und mit solchem Nachdruck zu nehmen, als es die Natur der Sache irgend gestatte. Dabei hielt man freilich, wenigstens grundsätzlich, an dem reformatorischen Satze fest, es gebe nur Einen Schriftsinn, den der Wortlaut biete, den *sensus literalis*; und wenn man von einem mystischen Schriftsinne sprach, so setzte man doch hinzu, derselbe liege nicht etwa neben dem buchstäblichen Sinn in den Worten, sondern er liege in den Sachen, von denen die Worte sagen, womit man allerdings das Richtige getroffen hat. Hierbei unterlag man aber wieder einer durch die fixirte Inspirationslehre verursachten Unfreiheit. Man meinte, allegorisch oder typisch nur da und insoweit auslegen zu dürfen, als die Schrift selbst im einzelnen Fall dazu Anweisung gebe.

Gegen diese Unfreiheit, welche namentlich einer gleichmäßigen Auslegung der alttestamentlichen Prophetie hinderlich wurde, lehnte sich Coccejus auf. Auch er lehrt, es gebe nur Einen Schriftsinn, den historischen oder wörtlichen. Allegoria, sagt er, *non constituit peculiarem scripturae sacrae sensum*. Aber er wollte dem Ausleger die Freiheit gesichert sehen, durchgängig in derselben Weise die Schrift zu erklären; und wenn es einmal gestattet sei, allegorisch und typisch zu erklären, was also namentlich in Bezug auf das alte Testament gilt, so müsse der Ausleger das Recht haben, diese Auslegung selbstständig und durch die ganze Schrift durchzuführen. Mit diesen Sätzen wäre Coccejus von einer gesunden Schriftauslegung nicht abgekommen. Aber nun veranlaßte ihn die scharfe Betonung der göttlichen Eingebung der Schrift, eine durchgängig emphatische

Nebeweise der Schrift anzunehmen, und darauf hin muthete er dem Wortlaut viel mehr zu, als er zu tragen vermochte und kam über dem richtigen Ausgangspunkt seiner Auslegungsweise in eine bodenlose Willkühr im Einzelnen, wie er denn z. B. in Jes. Kap. 19 die Zwistigkeiten der Nachfolger Constantins oder Hab. Kap. 2 den Verfall des römischen Reiches geweissagt fand. Doch hatte er andererseits das große Verdienst, daß er im Gegensatz zu der aphoristischen Weise der Schriftauslegung, welche herrschend geworden, auf die Erkenntniß der Zusammenhänge und auch des großen einheitlichen Zusammenhangs der h. Schrift überhaupt drang.

Eine Wendung trat zuerst damit ein, daß sich, namentlich in Folge der Arbeiten Richard Simon's, die Einsicht aufdrängte, daß die biblischen Schriften hinsichtlich der Ueberlieferung des ursprünglichen Textes dasselbe Geschick gehabt, wie anderes Schriftthum aus alter Zeit. Man machte Ernst mit der Textkritik. Aber was den Inhalt anlangt, konnte noch Ernesti, der sich durch sein Drängen auf grammatische Auslegung verdient machte, von der Voraussetzung aus, daß Widersprüche in der Schrift nicht möglich seien, zu der Forderung kommen, man müsse, wo solche vorzuliegen scheinen, so auslegen, daß sie verschwinden.

So eingewurzelt war die Gewißheit, daß die h. Schrift in sonderlicher Weise ein Werk des h. Geistes sei, daß man sich von ihr auch leiten ließ oder daß sie wenigstens noch nachwirkte, als die Gewißheit des kirchlichen Gemeinglaubens dem Einzelnen bereits entschwand. Hiemit hängt zusammen, daß man nachmals, als man den kirchlichen Gemeinglauben offen aufgab, doch die h. Schrift, weil man sie als ein absonderliches Werk anzusehen gewohnt war, nun mit der Vernunft meinte in Uebereinstimmung bringen zu müssen, sei es daß man wirklich so von ihr hielt, als ob sie mit der Vernunft (was man so nannte) übereinstimme, in welchem Sinne selbst H. C. G. Paulus das neue Testament erklärte, oder daß

man sich dessen bewußt war und es auch aussprach, sie stimme so, wie sie sei, mit der Vernunft nicht überein, so daß man des Zwanges, den man ihr anthat, geständig war, wie dies bei Kant der Fall ist. Erst als man sich jedes Scheines einer Anerkennung der h. Schrift entschlug, wurde das durchgeführt, was schon Semler von der Schriftauslegung verlangt hatte, daß man nämlich die h. Schrift auslege wie ein anderes Buch oder ihre einzelnen Schriften wie andere Schriftwerke. Eine zeitgeschichtliche Auslegung forderte er. Zu einer solchen kam es nun aber, wie man nicht mehr nöthig fand, die h. Schrift für etwas Besonderes anzusehen. Man erklärte nun das Geschichtliche, was sie bot, unbedenklich für mythisch und die in ihr ausgesprochenen Lehren für eine volksthümlich und zeitgeschichtlich so und so geartete Anschauungsweise. Bezüglich des Geschichtlichen der Schrift meinte man, wie Strauß, genug gethan zu haben, wenn man sich erklärte, wie das Mythische entstanden sein mochte, und hinsichtlich der biblischen Lehre war man zufrieden, wenn man eine Entwicklung, eine geschichtliche Fortbildung der innerhalb der h. Schrift vorkommenden volksthümlichen Anschauungsweise aufzuzeigen vermochte. Hierbei that man nun doch sich selbst und der Schrift nicht mehr so unnatürlichen Zwang an. Man konnte bei dem geschichtlich gegebenen Wortlaut bleiben, ja man gefiel sich darin, wie dies Strauß in Bezug auf den geschichtlichen Inhalt, Fritzsche in Bezug auf den Lehrinhalt gethan, die vermeintliche Widervernünftigkeit des Schriftinhalts recht grell heraustreten zu lassen. Weil man keines Heiles bedurfte, das nicht aus der Selbstentfaltung des gemein menschlichen Wesens hervorgegangen, sondern wunderbaren Ursprungs war, so durfte die Schrift für die Wirklichkeit einer wunderbaren, aus den Gesetzen sonstigen Geschehens unerklärlichen Geschichte nicht zeugen. Was sie derartiges berichtete, mußte Mythos sein. Ebenso durfte es keine Weissagung im eigentlichen Sinn des Wortes geben, sondern nur Divination. Hienach machte man die Ursprungs-

geschichte der h. Schrift zurecht. Vermöge einer Selbsttäuschung berühmte man sich bei diesem Verfahren der Voraussetzungslosigkeit im Gegensatz gegen eine Auslegung, welche durch den kirchlichen Gemeinglauben und durch die Voraussetzung, daß die Schrift in sonderlicher Weise Gottes Wort, gebunden war. Man merkte nicht, daß man ebenfalls durch die entgegengesetzte Voraussetzung dogmatisch gebunden war. In Wahrheit ist eine völlige Voraussetzungslosigkeit des Auslegers, wie z. B. Rückert sie fordert, etwas Undenkbares. Es kann der Ausleger nicht weder Christ noch Nichtchrist, weder fromm noch unf fromm sein, sondern bloßer Ausleger. Als der, welcher er ist, kommt er an die Schrift heran, und nicht ist er eine tabula rasa, auf welche die Schrift sich selbst malen kann.

Als nun wieder christliche Sinnesweise an die Schriftauslegung ging, hatte man durch das, was sich in der Zeit der unchristlichen Behandlung der Schrift begeben hatte, ein Zwiefaches gewonnen: 1) wozu für das alte Testament Gesenius, für das neue Winer so Bedeutendes beigetragen, die Fähigkeit eines wohlbegründeten, grammatischen Wortverständes; und 2) wozu man seit Semler genöthigt worden war, Einsicht in den geschichtlichen Inhalt der Schrift. Daß man wußte, was es um ein grammatisches Verständniß sei, das verwahrte gegen die wieder aufkommende Unterscheidung eines oberen und eines tieferen Schriftsinnes, welche Olshausen mehr nur grundsätzlich, Stier aber, namentlich in seiner alttestamentlichen Exegese auch praktisch geltend machte. Stier legt alttestamentliche Stellen, besonders Psalmen, in einer Weise aus, daß ganz verschiedene Gedankenreihen, welche sich angeblich parallel laufen sollen, in eben demselben Wortzusammenhang enthalten sein sollen. Dagegen, daß eine solche Auslegung wieder Platz griff, schützte die Gesundheit grammatischen Verständnisses, zu der man erzogen war. Das Andere, daß man Einsicht in das Geschichtliche der Schrift gewonnen hatte, verwahrte gegen das Irrthümliche in Hengstenberg's Auslegung des alten Testaments.

Das Irrthümliche, namentlich in der 1. Ausgabe seiner Christologie war dies, daß er die geschichtliche Umgebung und darum auch die geschichtliche Gestalt eines Schriftworts weniger würdigte, als die Einheitlichkeit der von der Schrift als Ganzem bezeugten Heilswahrheit, so daß er Gefahr lief, Jegliches an jeder Stelle des alten Testaments geweißagt finden zu können. Beide Rückfälle in frühere Irrthümer hatten übrigens ihren Grund in einer falschen Betonung der Thatsache, daß die Schrift inspirirt und ein Werk des h. Geistes sei. Daß man diese Thatsache in richtiger Fassung vollkommen anerkennen, dabei aber neben der Einheitlichkeit der von der Schrift bezeugten Heilswahrheit auch die mannigfaltige Gestalt der Schrift, die aus ihrer Geschichtlichkeit stammt, würdigen könne, das hat Bede gezeigt in seiner Abhandlung über „pneumatische Schriftauslegung“. Doch auch noch ein anderer Fehler früherer Auslegung drohte sich zu wiederholen. Als der christliche Sinn, mit dem man die Schrift wieder angefangen zu lesen, zu dem Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft wieder heranreifte, kam auch das Bestreben wieder auf, die Auslegung dem kirchlichen Bekenntniß in falscher Weise zu unterstellen, dem kirchlichen Bekenntniß zu Liebe sich gegen den Wortverstand der Schrift zu verschließen. Man sprach wieder von kirchlicher Auslegung einzelner Stellen, von der abzuweichen unfirchlich sei, während das richtige Verhältniß nur dies ist, daß der Ausleger in dem kirchlichen Gemeinglauben stehe und mit dem Auge dieses Glaubens die Schrift lese.

Unser Ueberblick über die Geschichte der Schriftauslegung wird gezeigt haben, daß überall da, wo von einem vor den Gesetzen der allgemeinen Hermeneutik zu Recht bestehenden Weg der Auslegung abgegangen wurde, nicht etwa eine Mißkennung dieser Gesetze die Schuld trug, sondern eine falsche Stellung zur h. Schrift, welche machte, daß man auf dem richtigen Weg der Auslegung nicht meinte bleiben zu können oder zu sollen. Diese falsche Stellung zur h. Schrift war eine mannigfaltig

verschiedene. Wir fanden da 1) eine irrige Auffassung der Thatsache, daß die h. Schrift Werk des h. Geistes ist, also der Thatsache der Inspiration, eine Auffassung, welche dazu führte, daß man entweder eine mit dem Wesen der Rede unverträgliche Emphase des Einzelnen annahm, vermöge welcher der Buchstabe des Textes mehr bieten sollte, als er zu tragen im Stande ist, oder vermöge welcher man verborgene Geheimnisse in dem Schrifttext erwarten zu müssen glaubte, zu deren Entdeckung und Enträths lung es besonderer, wiederum nicht in der Natur der Rede begründeter Künste bedürfe, wohin auch die Annahme eines mehrfachen Sinnes gehört, oder ferner, vermöge welcher man als des h. Geistes unwürdig Vieles, was der Wortlaut unverkennbar darbot, von vorneherein ausschließen zu müssen meinte, oder endlich, vermöge welcher man wieder von vorneherein, ohne erst den Schrifttext im einzelnen Fall sich darauf anzusehen, jede Möglichkeit auszuschließen zu müssen glaubte, daß Einzelnes in der Schrift nicht unter sich übereinstimme. Alles dieses war Folge einer falschen Stellung zur Schrift, die in einer irrigen Auffassung der Inspiration beruhte. Oder aber die falsche Stellung zur Schrift bestand 2) darin, daß man sie in irriger Weise als ein einheitliches Ganze auf faßte, so daß dies der Erkenntniß ihrer Geschichtlichkeit im Wege stand. Dies hatte dann zur Folge, daß man ihre einzelnen Bestandtheile, anstatt nach Maßgabe der Stelle, welche sie im Schriftganzen einnahmen, von vorneherein gleichheitlich werthete, so zwar daß man dieselben Lehren, dieselben Erkenntnisse an jeder Stelle der h. Schrift, ohne Unterschied ihres geschichtlichen Zusammenhangs meinte erwarten zu dürfen. Oder 3) es war eine falsche Stellung zur Kirche, welche ein richtiges Verhältniß zur Schrift unmöglich machte, wenn man nemlich von vorneherein entschlossen war, in der Schrift nichts zu finden, was, nicht etwa mit der kirchlichen Wahrheit im richtigen Verstand, sondern mit der Lehre der jeweiligen Kirche, die ja irrig sein kann, in Widerspruch stehe; oder endlich 4) war

es eine falsche Stellung zur Heilswahrheit, welche ein richtiges Verhältniß zur h. Schrift unmöglich machte, indem man von vorneherein entschlossen war, in der h. Schrift nichts zu finden, was mit der natürlichen Entwicklung des menschlichen Wesens, mit den Gesetzen des gewöhnlichen Geschehens, mit der Vernunft oder wie man sich sonst ausdrückte, in Widerspruch stehe.

So mannigfaltig war das falsche Verhältniß zur h. Schrift, durch welches die Schriftauslegung von dem in den Gesetzen der allgemeinen Hermeneutik begründeten Weg abgeführt wurde. Da, wo man weder sich selbst noch auch der h. Schrift einen Zwang anthut, weil man gleichgültig ist gegen die Bedeutung für ein ewiges Heil, auf welche der Schriftinhalt Anspruch macht, und da, wo man die Schrift mit derjenigen Freiheit liest, welche daher stammt, daß man in der von ihr bezeugten Heilswahrheit wirklich lebt, da kann das Verständniß des Einzelnen in der Schrift, aber eben nur des Einzelnen als solchen häufig ein übereinstimmenderes sein, als das Ergebnis einer wahrhaft freien Schriftauslegung mit dem Ergebnis desjenigen Auslegers in Einklang ist, welcher den Anspruch des Schriftinhaltes, Bedeutung für ein ewiges Heil zu haben, anerkennt, aber sich unfrei gegen denselben verhält. Es geschieht dann leicht, daß ein Ausleger der letzteren Art demjenigen, welcher sich in berechtigter, nämlich christlich berechtigter Freiheit zur Schrift verhält, daraus einen Vorwurf macht, daß seine Ergebnisse mit denen einer vom Unglauben regierten Auslegung übereinstimmen. Allein diese Uebereinstimmung im Verständniß des Einzelnen hört sogleich auf, sobald das Ergebnis der Schriftauslegung jenem Anspruch des Schriftinhaltes zur Bestätigung gereicht; und es besteht jene mit Unrecht gerügte Uebereinstimmung überhaupt nicht hinsichtlich der Bedeutung, welche das Einzelne der h. Schrift je an seinem Theil für das Ganze derselben hat. Im ersteren Fall ist es nämlich, um es mit Einem Worte auszudrücken, das Wunder, das zum Anstoß wird für den sonst gegen das Ergebnis der Auslegung Gleichgültigen. Mit diesem

Anstoß, daß das in seinen Augen unmögliche Wunder als wirklich beglaubigt sein sollte, verträgt sich jene anscheinende Unparteilichkeit in keinem Falle. Was aber das Verständniß für die Bedeutung des Einzelnen in seiner Beziehung zum Ganzen des Schriftinhalts anlangt, so fehlt es jenem vermeintlich Unparteiischen, in Wahrheit aber Gleichgültigen an der Fähigkeit, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu erfassen, welchem das Einzelne angehört, weil ihm mit dem Besitz des Heils auch die Einsicht in das Wesen desselben gebricht.

III.

Die Aufgabe der biblischen Hermeneutik.

Nachdem wir gefunden haben, daß es, um die Schrift so auszulegen, wie es die allgemeine Hermeneutik mit ihren selbstverständlichen Gesetzen fordert, vor Allem einer richtigen Stellung des Auslegers zur h. Schrift bedarf, werden wir uns klar machen können, welches die Aufgabe der biblischen Hermeneutik ist. Wir werden uns hienach zu vergegenwärtigen haben, welches die richtige Stellung zur h. Schrift ist, um zu sehen, was dieselbe in Bezug auf die Auslegung der h. Schrift mit sich bringt. Denn es ist ja freilich nicht so gemeint, daß eine Anweisung gegeben werden sollte, wie man die Schrift auszulegen lerne, sondern in der biblischen Hermeneutik muß derjenige, welcher die Schrift auszulegen versteht, Rechenschaft darüber geben, wie es, wenn anders er richtig auslegt, zu einer richtigen Auslegung der h. Schrift komme. Da ist nun aber nicht von dem Einzelnen der h. Schrift anzufangen, wie man dann zu thun pflegt und zu thun genöthigt ist, wenn man mit einer allgemeinen Hermeneutik anhebt und diese dann immer nur anwendet auf die Auslegung der h. Schrift. Der Gang der biblischen Hermeneutik muß zu dem der allgemeinen Her-

meneutik sich umgekehrt verhalten. Die letztere vergegenwärtigt sich, was der Aeußerung eines inneren Vorgangs, sie geschehe in Zeichen, in Rede, in Schrift, je nach Beschaffenheit der Mittel der Aeußerung einerseits ihre nothwendige, immer gleiche, andrerseits ihre mannigfaltige, mögliche Bestimmtheit gibt, und bemißt hienach, was dazu erforderlich ist, sie zu verstehen. Daher beginnt sie mit dem Einfachsten und schreitet vor zum Zusammengesetzten, vom Einzelnen zum größeren Ganzen, vom Wort zum Satz, vom Satz zum Satzgefüge. Die biblische Hermeneutik dagegen, deren Aufgabe ist, zu zeigen, wie sich die im Uebrigen nach den selbstverständlichen Regeln der allgemeinen Hermeneutik geschehende Auslegung der h. Schrift durch das eigenthümliche Wesen dieses ihres Gegenstandes gestalte, geht einen umgekehrten Gang. Denn der Ausleger befindet sich zunächst der h. Schrift als einem Ganzen gegenüber, welches eben als solches die h. Schrift der Christenheit ist. In dieser ihrer Ganzheit und geschlossenen Einheit kommt sie nun auch für die biblische Hermeneutik in Betracht, und es fragt sich zunächst, wie sich die Thätigkeit des Auslegers der h. Schrift wegen der Besonderheit, mit welcher sie als Ganzes an ihn kommt, gestalte. Dann aber stellt sich der Unterschied alt- und neutestamentlicher Schrift dar und will erwogen sein; und schließlich die durch beide Hälften sich hindurchziehende Unterschiedlichkeit des Inhalts der Schrift. Ihres Inhalts: denn wie die h. Schrift überhaupt nicht als eine eigenthümliche Gattung schriftlicher Rede zur Aufstellung einer biblischen Hermeneutik veranlaßt, in welchem Falle das Geseß ihrer Auslegung nur einen Theil der allgemeinen bilden würde, sondern von wegen ihres inhaltlichen Wesens, vermöge dessen sie die h. Schrift der Christenheit ist, so liegt auch die für uns in Betracht kommende Unterschiedlichkeit ihrer Bestandtheile nicht auf dem Gebiet der Rhetorik, sondern ist inhaltlicher Natur, erstlich, soferne sie Urkunde der Vorgeschichte und Ursprungsgeschichte ist; und zweitens, soferne sie Vergangenheit, Gegen-

wart und Zukunft dieser Geschichte aussagt. Jener Unterschied innerhalb der Schrift theilt sie in zwei aufeinanderfolgende Hälften, dieser zieht sich querschnittlich durch beide Hälften.

Es verhält sich mit diesem Gang der biblischen Hermeneutik ähnlich, wie es sich mit dem Gange der Lehre von der Inspiration der h. Schrift wenigstens verhalten sollte. Auch hier wäre es erspriesslicher gewesen, wenn man diesen Gang vom Ganzen ins Einzelne eingehalten hätte, statt gleich mit den einzelnsten Einzelheiten anzufangen.

Erster Haupttheil.

Die Schrift als Einheit.

Die heilige Schrift kommt an den Ausleger 1) als gegenwärtiges Besizthum der Christenheit, welcher sie ihre h. Schrift ist; 2) als aus einer geschichtlichen Vergangenheit herstammende; dort als einheitliches Ganzes, hier als Summe ihrer Bestandtheile. In beiderlei Hinsicht fassen wir sie ins Auge.

I.

Die Schrift als das gegenwärtige Besizthum der Christenheit.

Wenn die biblischen Schriften nur Bestandtheile des allgemeinen Schriftthums sind, bedarf es keiner biblischen Hermeneutik. Das können sie aber nur dann sein, wenn das Christenthum Erzeugniß des gemeinmenschlichen Geisteslebens ist. Die biblische Hermeneutik hat zur Voraussetzung, daß sie das sind, als was sie der Christenheit die h. Schrift sind. Dies müssen sie dem Ausleger sein, dessen Thätigkeit hier zu beschreiben ist. Er kommt also mit einem Vorurtheil an sie, welches in dem Glauben gründet, den er mit der Christenheit theilt, und erwartet, daß sich ihm dasselbe durch seine wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr bestätigen werde. Welches ist dieses Vorurtheil? Und welches seine Berechtigung?

Als Christ kommt er an die Schrift, und als Theolog; sie zu verstehen, bringt er den Glauben, nicht die wissenschaftliche Ueberzeugung mit, welches ihr eigenthümliches Wesen im Allgemeinen sei. Er entnimmt dasselbe nicht ihrer Selbstaussage. Nicht auf einzelnen Stellen derselben beruht sein Glaube, der dann auch kein Glaube wäre, gesetzt auch, sie sagte das wirklich aus, worum es sich handelt. Aber es gibt eine solche Selbstaussage nicht; denn Stellen wie 2 Petr. 1, 21; 1 Petr. 1, 11 leisten nicht, was sie sollen. Denn zwar lesen wir hier, daß die Propheten, deren Weissagung in der Schrift vorliegt, was sie redeten, nicht aus sich selbst heraus, sondern kraft göttlichen Wirkens geredet, und daß der Geist, der in ihnen gewaltet, der Geist Christi war; aber dasselbe gilt ja von denen, welche geweissagt haben, ohne daß ihre Weissagung in der Schrift verfaßt ist. In wiefern hat es nun mit der προφητεία γραφῆς eine besondere Bewandniß? An der Stelle 2 Tim. 3, 16 (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κατ.) ist von der h. Schrift alten Testaments (v. 15: τὰ ἱερὰ γράμματα τὰ δυνάμενά σε σοφίαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) allerdings der Ursprung aus Gottes Geist ausgesagt; aber nicht von ihr ausschließlich; denn es heißt nicht: „Alle Schrift ist von Gott eingegeben“, so daß θεόπνευστος nur auf sie Bezug hätte, sondern: „Alle gottgewirkte Schrift ist auch nützlich zu Lehre“ u. s. w. Gab es keine anderen Schriften, welche auch θεόπνευστοι waren? Faßt man Stellen, wie Joh. 5, 39, sowie die Art und Weise ins Auge, wie Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller sich zum alten Testamente stellen und dasselbe citiren als Wort Gottes oder des h. Geistes, wie Eph. 4, 8. Hebr. 8, 8. 10, 15; wie sie sich nicht auf einzelne gottgewirkte Aussprüche oder Bücher in der Schrift beziehen, sondern auf die Schrift (ἡ γραφή), welche so sehr als ein einiges Ganzes angesehen wird, daß jeder einzelne Spruch als ihr Wort und nicht bloß als ein in ihr befindliches Wort erscheint, so erhellt ja freilich, daß da-

durch dieses Schriftthum nach Ursprung und Inhalt von allem anderen unterschieden wird. *) Aber wie ist es mit den neutestamentlichen Schriften, deren Zeugniß auch in diesem Stück ja darnach zu werthen ist, ob von ihnen Gleiches gilt? Man beruft sich auf Verheißungen Jesu, wie Joh. 16, 13 oder auf Stellen, wie 1 Cor. 2, 13. Allein weder die eine noch die andere Stelle gilt von den Aposteln allein, sondern von jedem *πνευματικός*, von jedem, der den Geist Christi empfangen. Daß die neutestamentlichen Schriften andersartig sind als alles andere Schriftthum christlichen Ursprungs, ist aus diesen Stellen nicht ersichtlich. Aber eben um den Nachweis dieser Andersartigkeit handelt es sich. Er ist auch aus 2 Petr. 3, 15 f. nicht zu entnehmen, wo die Paulinischen Briefe der alttestamentlichen Schrift gleichgestellt erscheinen. Denn abgesehen davon, daß der apostolische Ursprung dieses Briefs bezweifelt wird, fragt sich ja doch, ob diese Gleichstellung mit der alttestamentlichen Schrift für alle Schriftstücke gelte, die der neutestamentliche Canon umschließt. Und so gibt es denn in der That kein äußeres Zeugniß, welches bestätigen könnte, daß die ganze Schrift, wie sie uns vorliegt, alt- und neutestamentliche, heilige Schrift ist im Unterschiede von allem anderen christlichen Schriftthum.

Gesetzt aber, es gäbe ein solches Zeugniß, so könnte es einen Glauben, der seines Namens werth wäre, nicht wirken; denn lediglich auf ein äußeres Zeugniß hin etwas für wahr halten, ist noch kein Glaube. Daher hat man das Zeugniß des h. Geistes geltend gemacht. Aber dieses Zeugniß reicht nicht weiter, als daß es uns des göttlichen Ursprungs der in der Schrift bekundeten Heilswahrheit vergewissert, ohne daß dadurch gesichert ist, diese Wahrheit sei dort in anderer Weise Wort Gottes, als wenn sie je und je mündlich und schriftlich verkündigt wird. Daß gerade diese Gesamtheit von Schriften,

*) Vgl. Schriftbew. I, S. 671 ff.

daß sie als einheitliches Ganzes ein Werk des h. Geistes in ausschließlichem Sinne sei, bezeugt jenes Zeugniß nicht.

Und doch muß ich durch das Zeugniß des h. Geistes dessen ebenso, wie der Heilswahrheit selbst, vergewissert sein, wenn meine Gewißheit Glaubensgewißheit, dem Glauben, der sie zum Inhalt hat, ebenbürtig sein soll. Sie muß derselben Erfahrung angehören, durch die ich Christi und seines Heiles gewiß geworden bin. Dies kann sie aber nur mittelbar. Denn unmittelbar bin ich als Christ mir nur des eigenthümlichen Verhältnisses gewiß, in welchem ich damit, daß ich Christ bin, zu Gott stehe, unmittelbar d. h. durch selbsteigene Erfahrung, die ich davon gemacht habe, gewiß, nicht durch Anderes, das außer demselben läge, daher es auch nicht andemonstrirt, sondern Jedem nur durch eigene Erfahrung gewiß werden kann. Die Aussage des Thatbestandes dieses Verhältnisses zu Gott bildet den Ausgangspunkt aller Theologie. Als Theologe sage ich diesen Thatbestand wissenschaftlich aus, so allgemein, daß Keiner, der in Wahrheit Christ ist, nicht darunter begriffen, und so erschöpfend, daß Alles, was den Christen vom Nichtchristen unterscheidet, darin begriffen ist. Nicht so, daß man fragt: Was kann zur Noth noch unter den Begriff des Christlichen subsumirt werden? Aber auch nicht so, daß Solches mitaufgenommen wäre, was der begrifflichen Entfaltung des unmittelbaren Glaubensinhalts angehört und damit unter die Möglichkeit der Lehrverschiedenheit fällt.

Wessen ich unmittelbar gewiß, so daß ich darin selig bin, ist das persönliche Verhältniß zu Gott, dessen persönliche Vermittlung mir Christus ist, der nicht nur gewesene, sondern auch gegenwärtige, so daß mein Verhältniß zu Gott das zu Christo in sich schließt, und umgekehrt, ein Verhältniß zu Gott, welches in Christo gegebene Vergebung der Sünde seitens Gottes und in Christo wurzelnde Liebe zu Gott unsrerseits in sich schließt. Dieses Thatbestandes sind wir uns gewiß als eines nicht aus der Selbstentfaltung unsres geschöpflichen Lebens her-

vorgegangenen, sondern in Widerspruch mit ihr in uns verwirklichten, und also des Mittlers desselben als eines nicht aus der Selbstentwicklung des Menschengeschlechts hervorgegangenen, sondern von Gott aus in sie eingekommenen.

Wir sind uns dieses Thatbestandes aber ferner gewiß als eines durch der christlichen Gemeinde Dienst in uns gewirkten und vermöge unsrer Zugehörigkeit zu ihr in uns wirklichen, so jedoch, daß wir die Wahrheit der jeweiligen und örtlichen Verwirklichung der christlichen Gemeinde darnach bemessen, ob sie die Gemeinde dieses Thatbestandes sei. Nun befinden wir aber letzteres da und nur da, wo sie, und in dem Maße, als sie die h. Schrift sich maßgebend sein läßt. Unsere Gewißheit, daß wir in dem Maße wahrhafte Christen sind, als wir evangelische Christen sind, ist untrennbar eins mit unsrer Glaubensgewißheit. Und hiedurch ist uns gewiß, im Sinne einer Glaubensgewißheit gewiß, daß die h. Schrift, als einheitliches Ganzes angesehen, dazu gegeben ist, für die christliche Kirche maßgebend zu sein. Ihr Ursprung wird also darnach zu bemessen sein. In dem Maße sonderlich, als der Zweck ihrer Entstehung sonderlich, ist sie Werk Gottes durch seinen Geist.

Wie nur der evangelische Christ in ungetrübter Gewißheit seines Heiles steht, so auch nur er in unverkümmelter Gewißheit darüber, was es um die h. Schrift sei. Mit jener geht der evangelische Christ an die Auseinanderlegung des Inhalts seines Glaubens, an die Herstellung der systematischen Theologie, mit dieser an die Auslegung und Untersuchung der h. Schrift. Für die letztere Thätigkeit gibt die Hermeneutik das Gesetz, aber ein Gesetz, das im Glauben gründet und ihn bei denjenigen, welchen es gelten soll, voraussetzt. Nicht eine Inspirationslehre ist ihre Voraussetzung, sondern der Glaube, daß die h. Schrift das sei, als was sie der Christ erfahrungsmäßig erkannt hat. Dies gilt von der Schrift als einheitlichem Ganzen. Ob Alles, was zur Zeit als Bestandtheil derselben gilt,

an jener ihrer Bestimmung Theil hat, bleibt fraglich und ist Gegenstand der Schriftwissenschaft, und weil dies, so ist die Gewißheit, welche so darüber gewonnen wird, keine Glaubensgewißheit. Die im christlichen Glauben wurzelnde Gewißheit über das Wesen der Schrift ist aller wissenschaftlichen Untersuchung derselben vorgängig und deshalb verschieden von der durch letztere erzielten, deren Ergebniß eine Inspirationslehre sein wird.

Wie bestimmt sich nun die Auslegung der h. Schrift durch das eigenthümliche Wesen derselben, sofern sie als einheitliches Ganzes das gegenwärtige Besizthum der Christenheit ist? Was ist mit dem Glauben, daß sie dies ist, für die Auslegung gegeben? Wir antworten: Ein Dreifaches.

1. Wenn die h. Schrift das für die christliche Kirche maßgebende Zeugniß für den Thatbestand ist, der in der Kirche verwirklicht vorliegt, so ist sie gleich ihr und ihm nicht aus der Selbstentwicklung des menschlichen Gemeinlebens hervorgegangen, sondern Gottes Werk in dem besonderen Sinne, daß sie in dieselbe hineingewirkt ist, um in ihr und in Widerstreit mit ihr der Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes zu dienen. Alles Geschehen und alles geschichtliche Erzeugniß, welches Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes ist, nennen wir wunderbar, weil in Widerstreit stehend mit der natürlichen Entwicklung des menschlichen Wesens, also alle Heilsgeschichte und deren Erzeugniß. Wir unterscheiden zwischen der Geschichte, in welcher als ihrer Voraussetzung die kirchliche Gegenwart wurzelt, und zwischen dieser selbst, für welche die h. Schrift maßgebend ist, zwischen Heilsgeschichte und Heilsgegenwart. Die Wunderbarkeit der ersteren theilt die Schrift. So gewiß sie dazu gegeben ist, maßgebend für die kirchliche Gegenwart zu sein, so gewiß gehört sie der wunderbaren Geschichte an, ist sie wunderbar, wie hinsichtlich ihres Ursprungs, so hinsichtlich ihres Inhalts, indem sie die Urkunde jener Geschichte ist. 2. Derjenige, welcher die persönliche Vermittlung unseres Verhältnisses

zu Gott ist, ist Israelite gewesen; aus Israel ist seine Gemeinde hervorgegangen. Israel ist also das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes. Hienach ist der israelitische Charakter der h. Schrift, des Erzeugnisses und der Urkunde der Heilsgeschichte, zu beurtheilen. 3. Der Thatbestand, dessen Urkunde die h. Schrift, ist ein einheitlicher; die Heilswahrheit, da dieser Thatbestand ihr Inhalt ist, sonach eine einheitliche. Hienach ist die Mannigfaltigkeit des Inhalts der Schrift zu beurtheilen. Wie bestimmt sich nun das Geschäft des Auslegers durch diese drei Eigenschaften der Schrift als eines einheitlichen Ganzen, wie sie das gegenwärtige Besizthum der Christenheit ist?

1.

Die Wunderbarkeit der Schrift

a) hinsichtlich ihres Ursprungs.

Die h. Schrift ist ein Erzeugniß derjenigen Geschichte, welche die Voraussetzung der in ihr wurzelnden kirchlichen Gegenwart ist, theilt also deren Wunderbarkeit hinsichtlich ihres Ursprungs, ist Werk Gottes durch seinen Geist in dem sonderlichen Sinn und mit dem Unterschiede von allem anderen, inhaltlich ihr verwandten Schriftthum, daß sie zu dem Zweck gewirkt ist, maßgebend zu sein für die christliche Kirche. Sonach beginnt der Ausleger nicht mit der Kritik ihrer Bestandtheile, nicht mit dem Zweifel, ob sie das sind, wofür sie der Christenheit damit gelten, daß sie ihr Bestandtheile der h. Schrift sind. Mit einem in seinem Christenglauben begründeten Vertrauen geht er an sie, daß sie sich in ihrer Einheitlichkeit als das bewähren werde, was sie seinem Glauben ist. Dieses Vertrauen ist die seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihr vorangehende und sie begleitende Stimmung seines Geistes. Und daß er so an sie geht, ist eine wissenschaftliche, weil aus der Natur der Sache fließende Forderung, wenn anders wir recht gesagt, was es um das Christenthum sei.

Da die auszeichnende Wunderbarkeit der h. Schrift darin besteht, daß sie Werk Gottes durch seinen Geist so ist, wie sie es sein mußte, um für die Kirche maßgebend zu sein, so ist des Auslegers Augenmerk vor Allem darauf gerichtet, wie sie dies ist. Er liest sie nicht, wie einen Bestandtheil der Weltliteratur, auch nicht wie ein Erzeugniß des kirchlichen Gemeinlebens, sondern so, daß er das Auge dafür offen hat, was sie geeignet macht, für das Leben der Kirche maßgebend zu sein. Nur so liest er sie als Theologe, und nicht bloß als Christ zu seiner persönlichen Erbauung. In dem Maße, als er jenes erkennt, wird er der Kanonicität ihrer Bestandtheile gewiß.

Jenes die Stimmung, dieses die Richtung seines Geistes. Wo jene fehlt, wird der Zweifel hinderlich sein, das, was man liest, richtig zu verstehen. Der Zweifel trübt, das Vertrauen schärft den Blick für den unvergleichlichen Werth der Schrift.

b) hinsichtlich ihres Inhalts.

Der Thatbestand des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit, das Christenthum, stammt nicht aus dem durch die Schöpfung gegebenen, durch die Sünde verderbten Weltwesen, sondern steht mit ihm, dem wir von Geburt angehören, in Widerspruch, und ist doch gleichwohl dem, welcher durch selbsteigene Erfahrung an ihm Theil hat, die allerwirklichste Wirklichkeit, die allergewisseste Gewißheit. Er ist Christi, des nicht bloß gewesenen, sondern auch gegenwärtigen, als der persönlichen Vermittlung seines Verhältnisses zu Gott gewisser als dessen, was seinen Sinnen wahrnehmbar und gegenwärtig ist. Hiernach würdigt er die in der Schrift vorliegende Bezeugung der Geschichte, welche Voraussetzung dieses ihm unmittelbar gewissen Thatbestandes und deren Ergebnis er ist. Sie kann nicht anders als den wesentlichen Charakter desselben theilen, welcher darin besteht, daß er nicht aus dem schöpfungsmäßigen Weltwesen, aus der Selbstentwicklung des menschlichen Gemeinlebens hervorgegangen, sondern in Wider-

spruch mit beiden ihnen eingewirkt worden ist, um sie nach sich zu wandeln. Also wunderbar muß sie sein gleich ihm; und zwar wunderbar auch im Unterschiede von ihm, ein Unterschied, welcher damit gegeben ist, daß die Gegenwart des Christenthums Ergebnis jener Vergangenheit ist, in welcher dasjenige in die Welt und Menschheit gekommen, was nun als das Heil der Welt nicht bloß von da aus fortwirkt in ihr, sondern in ihr selbst stetig wirkt. Wunderbar ist die Gegenwart Christi, das Wort, durch das er sich bezeugt, die Wandlung des Menschen, die er durch dasselbe bewirkt, aber es ist die Wunderbarkeit einer stetigen Gegenwart, eine Wunderbarkeit, die sich eben deswegen, weil sie Wunderbarkeit eines in die Regelmäßigkeit sinnlich wahrnehmbarer Vorgänge eingeschlossenen Verlaufes ist, der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, im Unterschied von der Wunderbarkeit einer Geschichte, durch welche diese stetige Gegenwart geworden. Diese Geschichte ist eine Aufeinanderfolge von Begebenheiten, welche dadurch, daß sie einzeln in das sinnlich wahrnehmbare Weltwesen eintraten, ihren Widerspruch mit demselben sinnlich wahrnehmbar machten, daher sie *σημεῖα* heißen, sinnlich wahrnehmbare Thatfachen, die durch ihren Widerspruch mit den Gesetzen des gemeinen Geschehens als Thatfachen einer von demselben wesentlich verschiedenen Geschichte sich zu erkennen geben. Sie sind Wunder in diesem besonderen Sinn, die Wunder der Heilsgeschichte im Unterschied von der Wunderbarkeit der wesentlich immer gleichen Heilsgegenwart und ihrer sich immer wiederholenden Vorgänge.

Ist nun die Schrift Urkunde der Heilsgeschichte, so ist Wunderbares ihr Inhalt. Wie aber Christus es ist, dessen Offenbarung den wesentlichen Inhalt dieser Geschichte bildet, so ist er selbst das Wunder schlechthin, und alles Wunderbare der von der Schrift bezeugten Geschichte, der auf ihn abzielenden und der mit ihm anhebenden, von ihm aus zu verstehen und nach ihm zu bemessen. Was die Schrift Wunderbares

berichtet, ist also dem Schriftausleger, der als Christ an sie kommt, nicht ein Vereinzelttes, sondern ein Bestandtheil der um ihn sich bewegenden, auf ihn zielenden, von ihm ausgehenden Geschichte, die ihm, der das Wunder schlechthin ist, gleichartig sein muß. Die Frage ist dann nicht, ob dies oder das, was sie berichtet, möglich, sondern in welcher Beziehung es zu Christo steht. Wir beurtheilen es hienach, nicht nach den Gesetzen des gemeinen Geschehens, sind nicht veranlaßt, es zu verneinen, wenn es diesen widerspricht, nicht versucht, es in solches umzudeuten, es sei Geschehniß oder Weissagung, das nach ihnen begreiflich, oder Vermittlungen aufzufinden, durch welche es mit ihnen verträglich wird. Wir nehmen es so, wie es sich gibt, ohne darum den Schriften eine Ursprungsgeschichte aufzunöthigen, wodurch die geschichtliche Glaubhaftigkeit ihrer Berichte hinfällig wird, indem sie einer Zeit zugewiesen werden, in welcher sich die Wirklichkeit zu sagenhafter Unwirklichkeit umgebildet haben kann, oder eine Ursprungsgeschichte, vermöge deren die Weissagung zum vaticinium post eventum oder zur bloßen Divination wird.

Aber da wir die Wunderbarkeit der Geschichte, deren Zeugniß und Erzeugniß die h. Schrift ist, von Jesu aus begreifen und nach ihm bemessen, so ist die Aufgabe, das einzelne Wunderbare so zu verstehen, wie es ein Bestandtheil des ihn zum Mittelpunkt habenden geschichtlichen Zusammenhanges ist. Solange es uns nur ein Vereinzelttes ist, solange wir die Stelle nicht finden, welche es in ihm einnimmt, und die Bedeutung, die es für denselben hat, bleibt es unverstanden und entbehrt des Werths für unsre theologische Erkenntniß. Man hat gesagt, der symbolische Charakter eines Erzählten sei Kennzeichen des Mythischen. Aber Geschichte, die einen Mittelpunkt hat, auf den sie zielt und von dem aus sie sich vollendet, muß symbolischer Natur sein, weil sie vorwärts deutet oder rückwärts; in ihren epochemachenden Ereignissen prägt sich ihr Charakter aus. Wenn dies in den sonstigen Geschichten selten

zu Tage tritt, so hat dies seinen Grund darin, daß sie nicht leicht einen in sich geschlossenen Verlauf haben. Die Kreise der Weltgeschichte kreuzen sich und lassen nicht leicht einen geschlossenen Verlauf zu. Die Heilsgeschichte, welche Vollzug des wesentlichen Rathschlusses Gottes ist, hat ihn. Um so mehr ist sie in den Epochen ihres Verlaufes symbolisch, deutet auf Christum voraus und zurück.

Wunderbar ist gleich der erste Anfang der von der Schrift beurkundeten Geschichte, daß die Welt, in der wir uns vorfinden, einen Anfang genommen, welcher damit gesetzt war, daß Gott sie hat wollen werden lassen. Von den Gesetzen des gemeinen Geschehens aus ist kein Anfang denkbar. Aber was ein Ziel hat, muß einen Anfang haben, und das Ziel ist, daß Alles in eine unter Christus beschlossene Einheit zusammengefaßt sein wird. Gleiches gilt von dem Bericht über den Anfang des Menschengeschlechts. Der Mensch ist ihm zufolge nicht aus der Entwicklung dieser Welt hervorgegangen, sondern die Menschheit hat einen selbstständigen Anfang genommen, auf welchen das Werden der Welt abgezielt und in welchem es zum Schlusse gekommen. Von solchem Abschluß einer Weltentwicklung weiß eine nach den Gesetzen des gemeinen Geschehens urtheilende Weltanschauung nichts und kann nichts davon wissen. Aber wäre der Mensch eben nur ein Bestandtheil des Weltzusammenhanges, dann wäre sein Verhältniß zu Gott nur in das der Welt überhaupt eingeschlossen. Nun aber ist die Geschichte der Welt wesentlich Geschichte der in Christo zu einigenden Menschheit und dieser Bestimmung der Menschheit Alles untergeordnet.

Wunderbar ist ferner, was die Schrift von der Erschaffung des Weibes berichtet. Aber wenn die Menschheit nicht bloß ein Gattungsleben haben, sondern für das Verhältniß zu Gott geschaffen sein sollte, welches in Christo zu seiner Vollendung kam, so mußte die Einheitlichkeit, zu welcher sie in Christo hergestellt werden sollte, damit eingeleitet sein, daß der Mensch

zuerst Einer war, nicht auf seines Gleichen, sondern auf seinen Schöpfer angewiesen und bestimmt, zu ihm in persönlichem Verhältniß zu stehen. Der Anfang der Sünde des Menschen wird so erzählt, daß die Schlange zum Weibe gesprochen. Im Hinblick darauf, daß die Sünde in Christo vergeben werden sollte, muß sie im Menschen einen Anfang der Art genommen haben, daß sie ihren Ursprung nicht in ihm hatte, dieser vielmehr außer ihm gelegen war.

Daß in Noah die Menschheit durch das Flutgericht zu neuem Wunderanfang hindurchgerettet worden, wird auf eine göttliche Offenbarung zurückgeführt, in Folge deren er that, was hiezu diente. Nur so entspricht es vorbildlich ihrer Errettung durch den in sie eingekommenen und seine Gemeinde durch das Gericht hindurch errettenden Erlöser. Die Entstehung der Sprachverschiedenheit ist ein wunderbarer Vorgang. Wäre sie Folge eigenwilligen Auseinanderwanderns, statt umgekehrt letzteres durch sie veranlaßt, so wäre die Zertrennung der Menschheit in Völker eine That ihres eigenen Entschlusses. Das durfte sie ebensowenig sein als ihre Wiedervereinigung in Christo ihr Werk ist. Es war Gottes Rathschluß, sie getrennte Wege gehen zu lassen, damit es keine andere Einheit für sie gäbe als in Christo.

Abrahams Wanderung war nicht sein eigener Entschluß noch durch die Umstände ihm aufgenöthigt. Der Anfang einer Gemeinde des Heils mußte wunderbar sein wie der Zielpunkt ihrer Geschichte. Wunderbares Eingreifen von Seiten Gottes, welchem menschlicher Seits Glaubensgehorsam entspricht, ist der Charakter dieser Geschichte. Wunderbar mußte Abraham Ahnherr des Volkes werden, aus welchem Jesus wunderbar hervorgehen sollte. Dasselbe Gesetz finden wir dann in der Herstellung seiner Nachkommenschaft zum selbstständigen Volke im eigenen Lande. Nicht allmählich erwuchs sie dazu, noch wurde sie es durch eigenen Entschluß und in eigener Kraft. Wunderbar mußte Mose dazu berufen, wunderbar bezeugt werden und

wunderbar das Gericht sein, durch welches des ägyptischen Königs Widerstand gebrochen ward. Wenn wir lesen, daß das letzte der wunderbaren Gerichte in Aegypten, durch welche die Erlösung Israels von dort herbeigeführt wurde, in einem Sterben aller Erstgeburt der Aegypter bestanden habe, so werden wir nicht gleich mit dem Gedanken zur Hand sein, daß es wohl nicht bloß Erstgeborene gewesen seien, die da starben, und auch nicht alle Erstgeborenen; denn dadurch berauben wir diesen Vorgang gerade dessen, was ihm seine wesentliche Eigenthümlichkeit gibt. Diese besteht nämlich darin, daß es so gut wie ein Gericht des Todes über das ganze Volk war, das da erging. Nicht bloß in einer Menge Einzelner hin und wieder erlitt das ägyptische Volk ein Gottesgericht an sich, sondern gerade alle männliche Erstgeburt starb hinweg, welche gleichsam des Volkes Haupt und Spitze war. Wunderbar fand dann Israel seinen Weg durchs rothe Meer, wunderbar ward es ernährt in der Wüste. Wenn man dort, um den Vorgang verständlicher zu machen, Ebbe und Fluth zu Hülfe nimmt und hier das Manna zu einer geringen Beihülfe der eigentlichen Nahrungsmittel herabsetzt, so befindet man sich beide Male im klaren Widerspruch mit der Erzählung. Man vergleiche namentlich Num. 11, 6, wo Israel sich beschwert, daß es nichts zu sehen bekomme als dies Manna. Wunderbar mußte die Offenbarung des Gesetzes sein, wenn das darunter befaßte Volk vorbildlich der Gemeinde Christi entsprechen sollte, die aus ihm hervorging; und das Gotteshaus dieser Gemeinde nicht von menschlicher Weisheit erdacht, wenn sich in ihm das in Christo zu vollendende Verhältniß Gottes zu seiner Gemeinde versinnbildlichen sollte als darin geweissagt und daher einerseits schon vorhanden, andererseits als noch nicht verwirklicht.

Wunderbar wie Israels Ausföhrung aus Aegypten mußte auch seine Einföhrung in Canaan sein. Beides zusammen entspricht vorbildlich der Erlösung der Gemeinde Christi, welcher das Gericht über die Welt zur Seite geht. Als den Gott des

Erdbodens, also des Grundes und Bodens, auf dem Israel wohnen sollte, erwies sich Jehova, wenn Jericho's Mauern fielen, und als den Gott des Himmels, also des Himmels, der über Canaan sich wölbt, wenn Meteorsteine die Flüchtlinge des feindlichen Heeres erschlugen und der Tag um die Hälfte sich verlängerte, damit Israel die Frucht seines Sieges voll erntete. Daher ist letzteres nicht umzudeuten, wenn wir gleich nicht verstehen, wie es geschehen und ob es etwa und wie es mit dem ungewöhnlichen Meteorfall zusammenhängt. Wir lassen es dabei, daß der Tag weder vorher noch nachher seines Gleichen gehabt.

So belassen wir es auch bei den wunderbaren Erlebnissen Bileams. Seine Weissagung war von großer Bedeutung für Israel, wie für Israels Feinde. Durch ihn, den Nichtisraeliten, redet derselbe Jehova, der Israels Gott ist. Er möchte dem Balak zu Dienst wider dasselbe reden und darf nicht. Sein Thier, das ihn trägt, muß dazu dienen, ihn zur Besinnung zu bringen, daß er es nicht darf. Wenn dessen natürliches Klagegeschrei in seinen Ohren zu menschlicher Rede wird, so bleibt das Wunder doch unverkümmert. Es hat etwas Auffallendes, wenn man dann Bileam bei seinem Abschied von Balak in so weite weltgeschichtliche Ferne hinaus die Weltbewegungen vorher sagen sieht. Wenn man sich nun aber damit helfen will, daß man etwa die ursprünglich überlieferte Weissagung desselben in späterer Zeit nach dem Fortgang der Dinge erweitert werden läßt, so verliert die ganze Erscheinung Bileams an ihrer wesentlichen Bedeutung im Zusammenhang der Weissagung. Das ist gerade das Bedeutungsvolle Bileam's, daß sich zur Zeit, als Israel zuerst in die Reihe der Völker trat, einem nicht ihm selbst angehörigen, sondern außerhalb seiner stehenden Propheten von diesem Punkte aus eine Zukunft der Völker und Weltmächte erschloß, so daß diese dem Volke für seine Geschichte auf Jahrhunderte hinaus mitgegebene Erkenntniß der Zukunft so lange, bis die Offenbarungen Daniels

eintraten, welche diese Erkenntniß der Zukunft von dem Punkt aus fortführten, wo Bileam sie gelassen, zu einem Trost inmitten der drohenden Weltbewegungen gedieh.

Der König, dessen Königthum in Christo seine gegenbildliche Verwirklichung bilden sollte, mußte durch Offenbarung bestellt sein und durch Offenbarung mußte gewiß sein, daß bei dessen Geschlecht das Königthum des Volkes Gottes bleiben solle, bis es seine Bestimmung erfülle. Denn durch diese Gewißheit wurde Israel davor bewahrt, sich in einem politischen Leben zu verlieren, in welchem es seine Bestimmung außer Augen verlor. Es mußte nun den Stein auf Zion gelegt, welcher der Grundstein seiner Zukunft war, und bei welchem es zu bleiben hatte, was immer sein wechselvolles Geschick sein mochte. Und hiebei es zu erhalten, war die Aufgabe des Prophetenthums, als das Reich sich auflöste, dessen König David gewesen: eine Aufgabe, welche kraft desselben Wundergeistes der Offenbarung gelöst werden mußte, durch den David seine Verheißung empfangen, kraft dessen er zum König bestellt worden.

Aber für diese Weissagung war kein Gehör, wenn Israel von der Grundlage seines sonderlichen Volksthum's entfiel. Dieser Gefahr traten Elia und Elisa entgegen. Wenn Elia das Land, welches dem Baalsdienste verfiel, mit Regenlosigkeit schlug, wenn durch sein Gebet das Opfer, welches er dem Gott Israels brachte, vom Blitz entzündet ward, wenn Elisa die Bewegungen des feindlichen Heeres wunderbar wußte und kundthat, so entsprach dies ihrer Aufgabe, das Volk zum Dienste seines Gottes zurückzubringen. Der verhängnißvollen Lage des Reiches entspricht die grelle Wunderbarkeit ihres Thuns und ihrer Erlebnisse.

Und wenn endlich Daniel Offenbarungen empfing, in welchen sich ihm der Verlauf der Zukunft bis ans Ende des gegenwärtigen Weltzustandes als Aufeinanderfolge zum Theil mit Namen genannter Weltmächte darstellte, so ist zu bedenken, daß sein Volk dessen bedurfte, um nicht über der Fortdauer

der gleichen Weltlage, ohne daß sich erfüllte, was von Israels schließlicher Erlösung und Verherrlichung geweissagt war, an deren Erfüllung zu verzweifeln. Und namentlich lernt er nur die medisch-persische und die griechische Weltmacht als Nachfolgerinnen der derzeitigen, der chaldäischen, kennen, nicht die dann folgende. Dies hat seinen Grund darin, daß sein Volk den Gang der Dinge zunächst erfahren, als zuvor geoffenbart kennen mußte, welcher in eine Bedrängniß für dasselbe auslief, wie vordem keine gewesen. Ebendeshalb wurde ihm dieser Verlauf der Dinge mit beispielloser Genauigkeit vorhergesagt, damit sein Volk, wenn diese Bedrängniß eintrat, Schritt für Schritt nachrechnen konnte, daß sie und ihr Ende vorhergesagt sei.

Die neutestamentliche Geschichte beginnt mit wunderbaren Begebnissen und Kundgebungen. Wäre Jesu Empfängniß eine Wirkung menschlicher Zeugung, so wäre er aus der Selbstfortpflanzung des menschlichen Geschlechts hervorgegangen und somit gleichgeartetes Glied der einer Erlösung aus Sünde und Tod bedürftigen Menschheit. Wunderbarer Lebensanfang, der ihn so von Allen unterscheidet, wie der Erlöser sich unterscheidet von den durch ihn Erlösten, entspricht allein der Wunderbarkeit unsrer Herstellung in das Leben der Gemeinschaft mit ihm. Hier wie dort ist menschlicherseits nichts Anderes erforderlich als im Glauben bestehendes Gehorsamen gegen Gottes Wort. Und die Kundgebungen, die ihr vorausgingen und nachfolgten, entsprechen der Größe des Geschehnisses. Daß jetzt die Erfüllung der Verheißungen anhebe, mußte anders als die prophetischen Verheißungen selbst, mußte so kund werden, wie die grundlegende Verheißung, daß die, an welche die Kundgebung erging, nicht in Zweifel sein konnten darüber, sie sei nicht aus menschlichen Gedanken erwachsen. So auch als der Täufer der Person Jesu als des von ihm Angekündigten gewiß werden sollte, ward er ihm bezeugt durch ein in die Sinne fallendes göttliches Zeugniß.

Johannes that nicht Wunderbares, aber Jesus. Er mußte

sein Selbstzeugniß, daß er der Heiland sei, durch Solches erweisen, was ihn als den Helfer aus allem Uebel erkennen ließ, auch aus dem Tode. Und was er lehrt, veranschaulicht sich in seinem wunderbaren Thun. In Cana erlebten seine Jünger, was ihnen bedeutete, daß sie aus dem gesetzlichen Wesen übergegangen in die evangelische Freude*). Was sein Wort besagte, wenn er vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes redete, war zu begreifen aus seinem wunderbaren Speisen der Tausende, aus seinem wunderbaren Kommen über den empörten See. Wenn er etliche seiner Jünger seiner wunderbaren Verklärung Zeugen sein ließ, so hatten sie hieran ein Vorspiel derjenigen Herrlichkeit seines verklärten leiblichen Lebens, zu dem er aus dem Tode erstehen sollte. Die Erkenntniß, welche Petrus gewinnen sollte, daß die Angehörigen der neuteamentlichen Gemeinde der Verpflichtungen gegen die Ordnungen der alttestamentlichen ledig seien, war wichtig genug, um ihn dessen durch das Wunder zu versichern, daß er das Geldstück, durch welches die Tempelsteuer zu bezahlen war, in dem Fische fand, den er auf Jesu Geheiß aus dem Wasser holte. Und daß im Augenblick seines Todes der innere Tempelvorhang zerriß, entsprach der Bedeutung dieses Augenblicks, wo die Scheidewand zwischen Gott und seiner Gemeinde fiel, und der Bedeutung des Heiligthums, welches bisher das Haus Gottes auf Erden unter den Menschen gewesen, entsprach es, daß sich dies hier kundgab.

So wirklich Jesus durch Empfängniß und Geburt menschlichen Lebens Anfang genommen, so wirklich mußte er sterben, so wirklich aber auch aus dem Tod zu neuem leiblichen Leben erstehen, um der Anfang der Herstellung der Menschheit in vollendetes, auch leiblich vollendetes Dasein zu sein und durch seine, des auch leiblich lebenden, Selbstbethätigung sie dieser Vollendung entgegenzuführen. Denn nicht Geist, sondern leiblich

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 407.

lebendes Wesen ist der Mensch wesentlich. Und wenn er nach seiner Auferstehung den Seinen wunderbar erschien und verschwand, und dann vor ihren Augen wunderbar entschwand, so lehrt jenes sie, wie er fortan ihnen gegenwärtig sein werde, und dieses, daß er ihnen nicht ferner sichtbar gegenwärtig sein werde. Wenn er aber den Saulus durch sinnlich wahrnehmbare Selbstvergegenwärtigung dessen überführt, daß er, der Gefreuzigte, in solchem Leben stehe, so entsprach dies dem Zweck, zu dem es geschah, daß die Befehrung der Heiden ein sonderliches, von der Befehrung Israels unabhängiges Werk sein sollte, und der unabhängig von den Aposteln durch den verklärten Heiland Befehrte und Berufene sollte die heidnische Christenheit sammeln, welche ein selbstständiges Dasein neben der jüdischen haben sollte. Wenn man also die Erscheinung des Herrn, durch welche Paulus zur Erkenntniß des Gefreuzigten gekommen ist, dadurch meint begreiflicher machen zu dürfen, daß man sich ihn schon innerlich mit sich selbst im Streite denkt, ob er auch als Verfolger der Christen auf rechtem Wege sei, so daß hieraus ein innerlicher Vorgang erwuchs, welcher ihm nur visionsweise auch ein äußerlicher ward, so bedenkt man nicht, daß man hiedurch gerade das Wesentlichste dieses Vorgangs verloren gibt, wodurch dasselbe dem Beruf, zu dem Paulus bestimmt war, entspricht.

Ein sinnlich wahrnehmbarer Vorgang war es, in welchem sich am Pfingstfest nach Jesu Hingang die Verheißung verwirklichte, daß in seiner Jüngerschaft der Geist Gottes ein neues Dasein als Geist des verklärten Menschensohnes beginnen sollte, sie als die Gemeinde Gottes darzustellen, welche innerhalb der irdischen Leiblichkeit das Vorbild ihrer eigenen zukünftigen Verklärtheit sei. Und daß in diesem Augenblick die trennende Sprachverschiedenheit für sie kein Hinderniß war, zu den Zeugen dieses Vorgangs in ihren mancherlei Sprachen zu reden, war Offenbarung der Thatsache, daß hinfort Gottes

Wort nicht mehr auf Israel beschränkt ist, sondern in allen Zungen verkündigt werden wird.

Als dann die sadducäische Priesterpartei die Apostel gefangen legte, kamen sie wunderbar frei. Ihr Werk durfte nicht unterbrochen werden, ehe die Gemeinde aus Israel fest begründet war. Aber Stephanus blieb dem Tode nicht entnommen; denn nachdem ihm gegenüber die Feindschaft auch der Pharisäer eine vollendete Thatsache war, sollte ihr freier Lauf gegeben sein, damit die zerstreute Gemeinde das Wort von Jesu in der außerjüdischen Welt zu Samaritanern und Heiden brachte. Und Jakobus mußte den Tod erleiden, Petrus kam wunderbar frei. Denn es sollte zu wissen kommen, daß die Apostel nicht bestimmt seien, bei der Gemeinde zu bleiben bis zu des Herrn Wiederkunft, aber auch, daß es nicht in menschlicher Willkür liege, sie wegzuraffen, solange ihr Werk nicht vollbracht. In Philippi wurde Paulus wunderbar seiner Fesseln entledigt, weil dies der erste Fall feindlichen Verfahrens heidnischer Obrigkeit gegen die Verkündiger Christi in der heidnischen Welt war. Aber hernach blieb er fünf Jahre in Haft, als sein Werk im Morgenland beendet war. Es setzte sich nun ohne sein Zuthun fort; Gottes Wort war nicht gebunden (2 Tim. 2, 9). Was an den Aposteln und durch sie, was bei ihrer Verkündigung des Evangeliums, was in und durch die gesammelte Gemeinde Wunderbares geschah, das geschah, wie Hebr. 2, 4 sagt, *συνμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς*. Aber unter den Gaben des Geistes, welche 1 Cor. 12 aufgezählt werden, ist ebensowohl *λόγος σοφίας* und *γνώσεως*, als *γλώσσαις λαλεῖν* und *λάματα*. Und je weiter die Ausbreitung des Evangeliums über die anfängliche Begründung einer Gemeinde in Israel, dann in der Völkerwelt hinauskam, desto mehr traten die letzteren Gaben hinter den ersteren zurück.

So will alles Wunderbare der in der Schrift beurkundeten Geschichte von dem Mittelpunkte derselben aus aufgefaßt

und in seinem Zusammenhange mit demselben gewürdigt sein. Dasselbe gilt insonderheit von den Gotteserscheinungen und Engelserscheinungen, von welchen man sagte, sie gäben der biblischen Geschichte einen mythologischen Charakter. Wir gehen davon aus, daß in Christo Gott so geoffenbart worden, wie Joh. 14, 9 zu lesen, wo auf des Philippus Begehren: *δείξον ἡμῖν τὸν πατέρα* Jesus erwiedert: *ὁ ἐὼράκως ἐμὲ ἐώρακε τὸν πατέρα*. Von hier aus verstehen wir, daß Gottes wirksame Gegenwart sinnlich wahrnehmbar wird, wo der Mensch eines sinnlichen Eindrucks von ihr bedurfte. Der Mensch sollte nicht lediglich durch seine innere Selbstentwicklung zur Erkenntniß Gottes kommen. Auch heute ist es nicht so; denn das Wort ist das Mittel, wodurch Gott den Glauben wirkt; und Genießen von Brod und Wein ist das Mittel der Selbstbethätigung des in seiner Verklärtheit seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus. Vor Allem will nun, was die Theophanien betrifft, von denen die biblische Geschichte berichtet, bedacht sein, daß Gotteserscheinungen und Engelserscheinungen eins und dasselbe sind.

Der Erschaffene sieht und hört den, der ihn erschaffen. Er ist nicht darauf angewiesen, ihn im Geiste zu suchen, sondern für ein persönliches Verhältniß zu Gott geschaffen, erfährt er auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung, daß Gott ist und sich zu ihm in ein persönliches Verhältniß stellt. Aber wenn es zuerst Gen. 3, 8 heißt: *וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-קוֹל ה' אֱלֹהִים מְתַהַלְקִים בְּגֶן*, so hernach v. 24: *וַיֵּשְׁבוּ מִקֶּדֶם לִפְנֵי עֵדֶן אֶת-הַכְּרוֹמִים*, wo die sichtbare Gegenwart Gottes als sichtbare Gegenwart des seiner sichtbaren Selbstvergegenwärtigung dienenden Geisterthums erscheint*). Umgekehrt erscheint Gen. 16, 7 *וַיֵּרָא מִלְאָךְ ה'* der Hagar und spricht zu ihr; sie aber sagt v. 13, Jehova habe zu ihr geredet. Und Ex. 3, 2 heißt es: *וַיֵּרָא מִלְאָךְ יְהוָה אֵלָיו*, dann aber v. 4 *וְה' הֵלֵךְ לִפְנֵיהֶם*. Wieder umgekehrt Ex. 13, 21:

*) Vgl. Schriftbew. I, S. 364 f.

aber 14, 19: וַיִּסַּע מֹלֶאךָ הָאֱלֹהִים. Und wenn es Ex. 19, 19 heißt, daß am Sinai Mose redete und Gott (הָאֱלֹהִים) ihm antwortete, so ist es vollkommen berechtigt, wenn statt dessen Stephanus Akt. 7, 38 von dem Engel sagt, der auf Sinai zu Mose geredet habe. In der Erzählung von der Berufung Gideon's endlich (Richt. 6, 22) heißt es, Gideon habe gesehen, daß מֹלֶאךָ ה' zu ihm geredet, während dann weiterhin gesagt ist, Jehova habe zu Gideon gesprochen. Wir werden sonach im Rechte sein, wenn wir behaupten, daß, wenn in der h. Geschichte von Gotteserscheinungen berichtet ist, die Meinung die ist, daß Gott seine wirksame Gegenwart in der Art sinnlich wahrnehmbar gemacht, daß das Geisterthum zur Vermittlung dieser Selbstdarstellung Gottes diene.

Sodann ist zu beachten, daß die Art und Weise dieser Wahrnehmbarkeit so verschieden ist als der Zweck, zu welchem sie erfolgt. Nach Gen. 3, 24 sahen die Menschen fortan an der Stelle, welche sie nicht mehr betreten sollten, wie den blinkenden Strahl eines dräuenden Schwerts, eine zurückschreckende Feuererscheinung. Gen. 15, 17 schaut Abraham פָּנָה עֵשָׂן וְלִפְרִי אֵשׁ, weil die Opferstücke rechts und links verzehrt werden sollten. Daran aber, daß dies geschah, sollte er wie durch ein handgreifliches Zeichen inne werden, daß Gott mit ihm wie ein Mensch mit dem andern ein Abkommen schloß. Ex. 3, 2 gewahrt Mose bei seiner Berufung einen Busch in Feuer, ohne daß er verzehrt ward, und hört von da aus einen Ruf, wie eines Menschen Ruf. Der Busch war ein Sinnbild der Gegenwart Gottes in Israel, des Gottes, der ein verzehrend Feuer ist und in einem sündigen Volke Wohnung macht, ohne es zu verzehren. Diesen Stand der Dinge zu verwirklichen, diente die Berufung Mose's. Ex. 13, 21 ist die Rede von einer säulenförmig schwebenden Wolke, welche bei Nacht in Feuerchein erglänzte, einem wunderbaren Karamanenfeuer, damit das Volk sich orientire, welchen Weg es zu ziehen

habe. Der Sinai hüllt sich in Gewitterwolken, aus deren Dunkel alles Volk eine menschliche Rede vernimmt, und darüber ist es wie ein verzehrend Feuer. Denn das Gesetz sollte unter dem Eindruck, daß Gott zu fürchten sei, empfangen werden. Es ist aber durch Engel gegeben (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Akt. 7, 53). Der ganze Vorgang auf Sinai, insofern sich daselbst Gottes Gegenwart sinnlich wahrnehmbar machte und bethätigte, wird Deut. 33, 2 auf ein Thun der h. Myriaden zurückgeführt (רַבְרְבֵי קָדָשׁ). Es war eine Selbstoffenbarung Gottes durch den Dienst seines Geisterthums (vgl. Ps. 68, 18). Schreckhaft war diese Erscheinung; aber die Ältesten, welche nach Einweihung des Verhältnisses Gottes und Israels von Mose auf den Berg in das Dunkel geführt wurden, sahen nach Ex. 24, 10 in dieses Dunkels Mitte den Gott Israels, und unter ihm war es wie Saphir und wie des Himmels Klarheit. Denn sie sollten einen Eindruck bekommen von der seligen Friedensherrlichkeit des Gottes Israels *). Wenn Mose in das heilige Zelt ging, um Offenbarung zu empfangen, so ließ sich die Wolkensäule nieder zur Thür des Heiligthums und aus ihr vernahm er Gottes Wort Ex. 33, 10. Das Volk mußte mit Augen sehen, daß Mose, was er anordnete, nicht aus sich nahm. Aber was er Ex. 34, 5 f. geschaut, wo er zwar nicht Jehova entgegen, aber ihm nachsieht (vgl. 33, 23), ist nicht ins Wort gefaßt; nur den Eindruck lernen wir kennen, den er bekam. Wenn Elia nach 1 Kön. 19, 11 f. Gott schaute am Horeb, so sollte sich ihm am selben Orte wiederholen, was Mose widerfuhr. Indem sich aber Gott seinem Propheten nicht im Sturmwind, Erdbeben und Feuer offenbarte, sondern in dem leisen Wehen nahte, gewann er einen Eindruck vom Wesen Gottes, wie gerade er ihn empfangen sollte, sofern es sein Lebensberuf mit sich brachte, ein Mann des Schreckens für sein Volk zu sein. Für den Diener Elisa's versinnlichte sich, damit er Muth

*) Vgl. Schriftbew. I, S. 384.

gewann, seinem Herrn mitten unter die Feinde zu folgen, die schirmende Gegenwart Gottes, indem er Alles umher voll feuriger Wagen und Rosse sah (2 Kön. 6, 15—18). Aber die Hirten auf Bethlehems Flur, welche die frohe Botschaft von der Geburt des Weltheilands empfangen sollten, sahen Lichtgestalten, und wie Lobgesang tönte es in ihren Ohren. So entspricht die Art und Weise, wie sich die wirksame Gegenwart Gottes sinnlich wahrnehmbar macht, immer dem Augenblick, welchem die Erscheinung angehört.

Aber auch in ganz menschlicher Erscheinung kommt Gottes Offenbarung an den Menschen. Drei Männer sieht Abraham Gen. 18, 2 vor sich stehen, welche er bewirthet. Im Verlauf derselben Erzählung heißt es aber v. 13: „Jehova sprach zu Abraham“, wie denn gleich die Geschichte anhebt mit den Worten, daß Jehova ihm erschien. Und 19, 1 kommen **אֲנִי הַמַּלְאָכִים** ebenso zu Lot, wie sie zu Abraham gekommen waren, und er sieht in ihnen Wanderer, welche von der Straße kommen. Als Boten Gottes erkennt er sie erst dann, als sie ihm den Zweck ihres Kommens kundthun. Daß sie essen, ist nicht anders als daß sie gehen, stehen und menschliche Sprache reden oder bekleidet sind, wie bei Daniel und in der Offenbarung Johannis. In alle dem ist weder eine Leiblichkeit der Engel zu sehen, noch eine Bedürftigkeit derselben von sinnlicher Art, sondern immer nur die Herrschaft über das irdisch-körperliche Wesen des Menschen. Weil dergleichen auch in der heidnischen Sage begegnet, darum soll es mythisch sein. Aber hier steht es im Zusammenhange der Heilsgeschichte. Als Jakob in der Furcht vor Esau, den er sich zum Feinde gemacht und vor dem er nicht für sein Leben besorgt sein konnte, ohne um die an seine Person geknüpften Verheißungen zu bangen, allein noch jenseit des Flusses, über den er die Seinen gesetzt, nächtlicher Weile zurückblieb, in der Nacht dieser Angst greift **וַיִּשָּׂא** ihn an und ringt mit ihm: ein nächtliches Ringen, welches nicht

über das seine Angst steigende Dunkel der Nacht hinaus währen sollte. Er sollte den Eindruck gewinnen, der in den Worten ausgesprochen ist Gen. 32, 29: שָׂרִיתָ עִם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים וְהִכָּל. Sein Gebetsringen mit Gott hat diese Gestalt bekommen, damit er der Erhörung gewiß würde und seiner Angst ledig ginge. Er meinte mit einem menschlichen Feinde zu ringen, dem er zu unterliegen fürchten mußte in solchem Augenblick und ward inne, daß er Gott geschaut (v. 31: רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל-פָּנִים). Wenn es in der Erzählung der Genesis heißt, er habe mit Gott gerungen, bei Hosea aber 12, 5: וַיִּשָּׁר אֶל-מַלְאָךְ וַיִּכָּל, so erreicht dies unserer obigen Behauptung, daß Gotteserscheinung und Engelserscheinung dasselbe sei, zur Bestätigung. Wenn Josua (5, 13) einen Mann mit gezücktem Schwert vor sich sieht, der ganz menschliche Gestalt hatte, so geschah dies, damit er sich und sein Volk unter göttlicher Führung wisse. Auch Gideon, der sein Volk aus schwerer Drangsal befreien sollte, sieht zunächst eine durchaus menschenähnliche Erscheinung; er redet mit demjenigen, von dem es heißt וַיֵּרָא מַלְאָךְ ה' Richt. 6, 12, wie mit einem Menschen, und erst später erkennt er, daß er Gottes Wort an ihn bringt, und nun nennt er ihn אֱדוּנִי (v. 22).

Wir sehen: überall ist die Erscheinung, in welcher eine Offenbarung Gottes an die Menschen kommt, eine menschliche, wo kein Grund, warum es anders sein sollte, vorliegt. So durchweg im neuen Testament, bei Zacharias, bei Maria. Der Engel, heißt es Luc. 1, 28, ging hinein zu ihr; er ging hinweg v. 38; aber von den Hirten bei Bethlehchem lesen wir, daß sie Lichtgestalten sahen, von denen es zwar auch heißt: ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν, aber εἰς τὸν οὐρανόν. Als Jesus seine ersten Jünger um sich sah, sprach er Joh. 1, 51: ὁψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεσπῶντα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίοντας καὶ καταβαίοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; aber nicht sinnlich wahrnehmbar sollten ihnen die Geister Gottes werden, so lange Jesus bei ihnen war, dessen Wunder ihnen den Dienst dersel-

ben versichtbarten; denn damit verhielt es sich so, wie jener Centurio von Kapernaum es sich dachte, daß Jesus über die unsichtbaren Mächte gebiete, wie er über seine Knechte (Luc. 7, 8). Die Jünger sahen diesen Dienst der Jesu zu Gebote stehenden Geister nur an den Wundern, welche er that. Dagegen die Thatsache seiner Auferstehung wird ihnen durch Engelserscheinungen bezeugt. Nur Einen Engel sahen die Frauen Mc. 16, 5 (Matth. 28, 2), Maria von Magdala dagegen zwei, denn es sollte ihr nicht bloß überhaupt eine wunderbare Erscheinung sagen, was sich Wunderbares zugetragen, sondern die Stelle, wo der Herr gelegen, sollte ihr zu Häupten und zu Füßen wunderbar bezeichnet sein (Joh. 20, 12). Nachdem die Jünger Jesum hatten auffahren sehen, lesen wir wieder Aft. 1, 10: *αἰδρες δὲ οὐ παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῇτι λευκῇ*. Und wenn Petrus wunderbar aus seinem Gefängniß frei kommen soll, steht der Engel des Herrn bei ihm und führt ihn hinaus und plötzlich verschwindet er Aft. 12, 7.

Mit der sinnlichen Wahrnehmbarkeit solcher Erscheinungen ist es also nicht so bestellt, daß ein Engel körperlich und sonach schlechtthin sinnlich wahrnehmbar wäre. Es verhält sich damit, wie Joh. 12, 28 mit jenem Schalle von oben, der Jesu Gebet in der Stunde seines letzten Redens zu seinem Volke: *πάτερ, δόξασον σου τὸ ὄνομα* erwiederte. Die Menge sagte, *βροντὴν γεγοίεναι*, Andere: *ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν*, die Jünger aber vernahmen die Worte: *καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω*. So sah Daniel (10, 7) eine majestätische Gestalt, aber diejenigen, welche bei ihm waren, gewahrten sie nicht. Ein Lichtglanz von oben überfällt nach Aft. 9, 3 (vgl. 26, 13) den Saul und seine Gefährten, daß sie vor Schrecken zu Boden fielen; sie hörten, daß zu ihnen gesprochen wurde, sahen aber Niemand und vernahmen nicht, was gesprochen wurde. Also eine Wirkung erfolgt auf das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welche das sehen und hören macht, was dem Zweck dient, zu welchem sie erfolgt, und welche diejenigen an sich erfahren

und soweit an sich erfahren, welche und soweit sie es sind, bei denen etwas erzielt sein will, gleichwie das, was wahrnehmbar wird, je nach dem Zwecke beschaffen ist, zu welchem es geschieht.

So unterscheidet sich denn auch, wenn Solches, das an sich der sinnlichen Wahrnehmung entnommen ist, sinnlich wahrnehmbar wird dem im wachen Zustande Befindlichen und wenn dem Träumenden, nur eben wie diese beiden Zustände. Im Traum sah Jakob Gen. 28, 12, als er in die Ferne zog, Engel Gottes auf- und niedersteigen, und wachend Gen. 32, 3 Erscheinungen, bei deren Anblick er ausrief: מַה־נִּהְיָ אֱלֹהִים הַזֶּה. Im Traume sieht und hört Joseph Matth. 1, 20 einen *ἄγγελος* *αγγελος*, während Gleiches Maria im wachen Zustand geschieht. Man hat betont, daß bei Matthäus lauter Traumgesichte vorkämen, bei Lucas lauter Gesichte im wachen Zustande, um Beides als ungeschichtlich zu verdächtigen. Aber bei Matthäus finden sich nur solche Fälle, in welchen es genügt, daß ein Traum fortwirkt, um den Wachenden zu einem Handeln zu bestimmen; bei Lucas handelt sich's um Rundgebungen, welche den vollen Eindruck unzweifelhafter Gewißheit machen sollen. Die Vision in der Verzücung vergleicht sich dem Traum. Beide Male sind die äußeren Sinne geschlossen und das Schauen und Hören ist ein innerliches. Solche Verzücung findet sich nicht bloß auf heilsgeschichtlichem Gebiet, aber hier steht sie im Dienst des göttlichen Heilswerks. Mit dem, was da geschaut und gehört wird, hat es eine gleiche Bewandniß wie mit jenen Erscheinungen, welche den wachen Sinnen wahrnehmbar werden. Jesaja sieht bei seiner Berufung zum Prophetenamte Kap. 6 den Gott Israels thronend und die Geister um ihn her und hört sein Wort v. 8: הֲלֹא־אֶמַּר וְאַתָּה שָׁמָּה, und spricht וְאֵלֶיךָ. Ezechiel sieht in Kap. 1 in Verzücung Jehova von den Cheruben als von einem lebendigen Wagen zu ihm, ihn zu berufen, dahergetragen. Johannes schaut Apok. Kap. 4 Gott im Himmel thronend, wohin er verzüczt ist. Was diese

drei schauen, ist so verschieden, wie der Zweck, zu welchem sie verzücht sind. Die Cherube des Ezechiel tragen den Thronenden, die des Johannes umstehen ihn, jene der lebendige Wagen, diese die lebendige Thronzierde, und jene haben der Flügel vier, weil sie fliegen und den Thronenden über ihnen tragen, diese, wie die Geister Jesaja's (6, 2) sechs, weil sie den Thronenden umstehen („mit zweien verhüllten sie ihr Angesicht, mit zweien ihre Füße, mit zweien flogen sie“). Aus der verschiedenen Zahl der Flügel hier und dort schließen zu wollen auf eine Verschiedenheit der Meinungen darüber, wie viele Flügel ein Cherub gehabt, wäre verkehrt. Vielmehr richtet sich die Zahl je nach der Beschaffenheit des Bildes der Gegenwart Gottes, welches vor der Seele des Schauenden steht. Man hat gegen die apostolisch-johanneische Herkunft der Apokalypse auch geltend gemacht, Johannes würde den, mit welchem er gelebt, nicht so geschildert haben, wie in Kap. 1. Aber er sieht ihn ja auch 5, 6 in Gestalt eines Lammes mit geheilter Todeswunde im Gegensatz zum Drachen, und dann wieder 19, 11 ff. wie einen König mit Diadem und auf dem Streitrosse. Die Gestalt, in welcher er ihn sieht, ist jedesmal dem gemäß, was der Inhalt der Offenbarung ist, die er empfängt.

Die Wunderbarkeit der Gotteserscheinungen und Engelserscheinungen ist also nicht anders als die einer Krankenheilung Jesu. Es gilt von ihnen, was von allem Wunderbaren der h. Geschichte, daß sie nach dem Zweck zu bemessen sind, zu welchem sie geschehen. Die Stelle, welche jedes derartige, welche jedes wunderbare Vorkommen im Zusammenhang der h. Geschichte, die von Christo aus verstanden sein will, einnimmt, will erkannt sein. In dem Maße, als sie erkannt wird, ist auch die Wirklichkeit verbürgt und deren Anerkennung eine wissenschaftliche Forderung auf Grund des Glaubens an Christum. Und wenn dadurch gegeben ist, daß es eine heilige Geschichte gibt, in welcher Gott mit den Menschen lebt, und nicht bloß einen in Gott begründeten Naturzusammenhang, in dessen Ge-

setze Alles, was geschieht, gebunden ist, so ist eben letzteres ein dogmatisches Vorurtheil, welches im Unrecht ist gegenüber der Gewißheit jener.

Wie thöricht es ist, aus den Theophanien des alten Testaments, etwa aus der menschenähnlichen Gestalt, welche Ezechiel 1, 26 über dem Wagen der Cherube sah, oder der Feuererscheinung, welche Mose am Horeb, oder die israelitische Gemeinde auf dem Sinai geschaut hat, auf eine hiebei vorausgesetzte Körperlichkeit oder Gestaltung Gottes einen Schluß zu ziehen, wird nun erhellen. Aber auch das sogenannte Anthropopathische solcher Schriftausagen von Gott wird sich nun erklären, wo das von Gott Ausgesagte selbst und nicht etwa nur der Ausdruck, in welchem das Auszusagende sich darbietet, allzu menschlich und menschenförmig erscheinen möchte, wie z. B. wenn von Gott, ehe das Gericht der großen Fluth berichtet wird, gesagt ist, er habe sich reuen lassen, Menschen geschaffen zu haben; oder wenn es heißt, daß er denen zürnt, die wider ihn sind; oder daß ihn ein Erbarmen ankomme um die Noth Israels in Aegypten; daß sein Herz sich gegen die bewege, die ihn anrufen; daß er Sünde behält oder Sünde vergibt; daß er, als die Fülle der Zeit vorhanden war, seinen Sohn, und daß er den Geist seines Sohnes von sich ausgesendet hat. Wer dies Alles zurückführen wollte auf eine ewige Selbstgleichheit Gottes, so daß diese Mannigfaltigkeit seiner inneren Bewegung wie seines Thuns gegen die Welt, daß die Ungleichheit oder das Nacheinander dessen, was in ihm vorgeht oder von ihm ausgeht, in dieser ewigen Selbstgleichheit verschwände, der würde die Schrift gerade ihres wesentlichen Inhalts entleeren; und es wäre noch verständiger gethan, sich damit zu begnügen, daß man der Schrift das bedenkliche Lob einer kindlichen Vorstellung von Gott ertheilte. Aber indem wir Christum kennen und von dem Heil der Welt wissen, das in ihm zumege gekommen ist und durch ihn, kennen wir auch eine Geschichte, die sich zwischen Gott und der Menschheit begeben hat und begibt

und begeben wird. Von einer Geschichte gegenseitiger Lebensbewegung und Beziehung zwischen Gott und der Menschheit, von einer Geschichtlichkeit Gottes wissen wir hiemit, die ebenso gewiß ist als seine ewige Selbstgleichheit, und hiernach würdigen wir nun jene Aussagen eines geschichtlichen Lebens Gottes in seiner Beziehung zur Menschheit, wobei wir freilich auch das nicht vergessen, daß der Ausdruck für diese geschichtlichen Thatfachen, an denen Gott selbst geschichtlich theilhaft erscheint, von entsprechenden Vorgängen des menschlichen Lebens hergenommen ist. Aber das hindert nicht, daß wir das Geschichtliche der ausgesagten Thatfachen göttlichen Lebens selbst anerkennen. Also nach diesen beiden Beziehungen, hinsichtlich der Wunderbarkeit dessen, was die Schrift beurfundet, und hinsichtlich der Menschenförmigkeit dessen, was sie von Gott aussagt, lehrt den Theologen sein Christenthum, nämlich daß er sein persönliches Heil in dem ihm verkündigten Heiland besitzt und weiß, die Schrift richtig verstehen.

Die Gewißheit der Wunderbarkeit der Schrift hinsichtlich ihres Ursprungs ist maßgebend für die Stimmung des Geistes, mit welcher der christliche Ausleger an die Schrift kommt, und für die Richtung des Geistes, mit welcher er sie als Schriftwerk liest. Die Gewißheit der Wunderbarkeit derselben hinsichtlich ihres Inhalts ist maßgebend für die Auffassung desselben.

Das Zweite, was von der h. Schrift von wegen ihres im Glauben gewissen Wesens gilt, wenn wir sie als das einheitliche Ganze betrachten, als welches sie das gegenwärtige Besitzthum der Christenheit ist, ist der israelitische Charakter derselben.

2.

Der israelitische Charakter der Schrift

a) hinsichtlich ihres Ursprungs.

Aus Israel ist der Mittler des eigenthümlichen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, welches das Christenthum

ist, hervorgegangen, und so denn auch die Gemeinde desselben, und so ist uns Israel das hiefür verordnete Volk, im Gegensatz gegen die ganze völkerweise lebende Menschheit das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs. Neuerdings erstreckt man diese religiöse Besonderheit in der Art über das semitische Völkertum überhaupt, daß das, was Israel unterscheidet, nur als eine eigenthümliche Entwicklung der semitischen Eigenheit gilt. So besonders, seit durch die Erschließung des assyrisch-babylonischen Alterthums Uebereinstimmung dortiger Sagen mit der von der h. Schrift bezeugten Geschichte aufgezeigt wird. Aber diese Uebereinstimmung führt sich nur auf eine ursprünglich gemeinsame Ueberlieferung zurück, die einen religiösen Werth nur da hat, wo sie ihren Zusammenhang mit der h. Geschichte bewahrt, welche an Christo ihren Zielpunkt hat. Und den hat sie eben nur in Israel bewahrt, weil Israel die alleinige Stätte der h. Geschichte ist. Die Urgeschichte Israels lehrt, wie es geschehen, daß dieses Volk für diesen Beruf besondert worden. Abram mußte sein Land und sein Vaterhaus verlassen, um in Canaan unter nicht semitischem, fremdem Volk ein vereinsamtes Leben zu führen, welches die von ihm stammende Familie fortsetzte. Und seine Nachkommenschaft mußte nach Aegypten übersiedeln und hier im Lande eines ihm nicht minder fremden, nichtsemitischen Volkes zu einem Volke erwachsen, welches durch seine Lebensweise von demselben geschieden nur durch seine Erinnerung an jene Väter und durch die Hoffnung auf die Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung zusammengehalten war. Und als es Aegypten verließ, verbrachte es 40 Jahre in der Wüste der sinaitischen Halbinsel, in welcher Zeit es fremdem Einfluß entnommen in das eigenthümliche Gesetz seines Gemeinlebens, das nicht aus ihm hervorgegangen, sondern ihm gegeben war, sich einlebte. So wurde es das eigenthümliche Volk, als welches Bileam es glücklich preist. Diese es allem anderen Volksthum gegenüber besondernde Ursprungsgeschichte kann man nur dann zur Entwicklungsgeschichte eines Zweiges des semiti-

ſchen Völkertums herabſetzen, wenn man Abraham, Iſaak, Jakob, Joſeph zu unterſchiedlichen Stämmen eines auf der Wanderung begriffenen ſemitischen Volks macht, auch in Aegypten ſie in ſemitischer Umgebung leben läßt, den vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüſte in die einfache Wanderung aus Aegypten nach Canaan umſetzt und die ſinaitiſche Geſetzgebung erſt nach und nach aus den folgenden Jahrhunderten ſelbſteigener Entwicklung des Volks hervordachſen läßt.

Wir haben die Wunderbarkeit dieſer Geſchichte anerkannt und damit den excluſivlichen heilsgeschichtlichen Beruf des Volks dieſer Geſchichte. Iſt nun die h. Schrift Erzeugniß dieſer Geſchichte, ſo würdigen wir darnach ihren iſraelitiſchen Charakter. Dieſer eignet ihr durchweg, weil ſie durchweg iſraelitiſchen Urſprungs iſt. Ihre Sprache beweist dies, auch im neuen Teſtament, wo auch Lucas an ihr als Jude erkennbar iſt. Man hat freilich geſagt, Lucas werde Col. 4, 14 von der iſraelitiſchen Umgebung des bei Abfaſſung dieſes Briefes in Haft befindlichen Apoſtels unterſchieden, ſomit als Heide zu erkennen gegeben. Allein Letzteres beruht auf irriger Auslegung der angezogenen Stelle. Nur von ſolchen jüdiſchen Lehrern der chriſtlichen Heilsbotſchaft, die nicht mit Paulus nach Rom gekommen waren und nicht zu ſeiner Umgebung gehörten, ſondern ſich unabhängig von ihm dort befanden, kann ſeine Aeußerung zu verſtehen ſein, daß ihrer wenige auf eine für ihn erquickliche Weiſe zur Ausbreitung des Reiches Gottes mitgeholfen haben (v. 11). Wenn Lucas unter dieſen Wenigen nicht genannt iſt, ſo folgt daraus nicht, daß er kein Jude geweſen, ſondern er konnte in dieſem Zuſammenhang gar nicht genannt werden, weil ſich bei den Genoffen des Apoſtels das von ſelber verſtand, was er von jenen Wenigen rühmt*).

Der iſraelitiſche Urſprung gibt dem ſprachlichen Ausdruck, in welchem uns der Inhalt der h. Schrift vorliegt, ein

*) Vgl. Vermiſchte Aufſätze S. 156.

israelitisches Gepräge. Nun ist es richtig, daß wir das so Gegebene nur dann richtig verstehen, wenn wir es in unsere Sprache umsetzen. Aber da die unsere das Erzeugniß eines ursprünglich außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebietes befindlichen Volkslebens ist, so wäre sie in ihrer hiemit gegebenen Beschaffenheit ungeeignet, Ausdruck des heilsgeschichtlichen Inhalts zu sein, wenn sie sich nicht durch die biblische Sprache hiezu hätte umprägen lassen. Wie das Griechische solcher Umprägung für den Zweck der Aussage heilsgeschichtlichen Inhalts bedurfte, so unsere Sprache. Will man sie dessen, was sie dadurch geworden, wieder entledigen, so entchristlicht man sie und macht die christlichen Gedanken durch den Ausdruck, in den man sie faßt, zu nichtchristlichen. Es geht bei solcher Umsetzung des Schriftinhalts aus dem Semitischen, wie man es nennt, ins Japhetische, nicht bloß der eigenthümlich israelitische Ausdruck, sondern die durch die h. Geschichte gewirkte Denkweise verloren.

Durch die h. Geschichte sind Begriffe gegeben, für welche die Sprache in ihrer Naturwüchsigkeit keinen Ausdruck hätte, wenn nicht Elemente derselben hiefür verwendet und also zu eigenthümlicher Bedeutung ausgeprägt würden. So geschah es mit der hebräischen Sprache, so von ihr aus mit der aramäischen und griechischen. Wenn Jehova Gen. 24, 7 אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם heißt; wenn Ps. 2, 4 יְיָ בַּשָּׁמַיִם, Ps. 33, 13 es von ihm heißt: מִשָּׁמַיִם הָבִיט, so ist שָׁמַיִם nicht der sichtbare Theil der Welt, den man von der Erde aus sieht. Denn 1 Kön. 8, 27 heißt es: וְהַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־בְּרִיאתָ וְלֹא יִכְלָלוּךָ und Jes. 66, 1: הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי; und so wenig ist der Himmel als Gott unbeschränkender Ort gedacht, daß es Ps. 139, 8 heißt: אַיֵּךְ אֵין מִסְכָּן שָׁמַיִם. Die Ueberweltlichkeit Gottes wird so benannt nach dem sichtbar Jenseitigen. So im neuen Testament ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und von Christo heißt es einerseits Hebr. 9, 24: εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν τοῦ

ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ, andererseits 4, 14: διελθὺν θόρα τοὺς οὐρανοὺς und Eph. 4, 10: ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, um zu sagen, daß, was irgend räumlich gedacht werden mag, über dasselbe hinaus der zu Gott Erhöhte gedacht sein will. Wenn ferner עֲלֵיךְ im Gegensatz zu עֲלֵיךְ steht, so ist damit die völkerweise lebende Menschheit als sich selbst überlassene zusammengefaßt im Gegensatz zu dem Volk, dessen Gemeinleben durch das geoffenbarte Gesetz geordnet, und das die Stätte der Heilsgeschichte ist. Wenn wir „Heiden“ sagen, so liegt der Mißverstand nahe, als begreife sich die Völkerwelt des Islam nicht nur, sondern auch der Christenheit nicht unter עֲלֵיךְ. Und doch sagt der Apostel Röm. 11, 13: ὑμῖν τοῖς ἔθνεσι λέγω und Eph. 2, 11: ὑμεῖς, τὰ ἔθνη ἐν σαρκί. Das neue Testament unterscheidet innerhalb der in Christo geeinigten Gemeinde ein Israel Gottes und eine bekehrte Völkerwelt. Andererseits heißt es Hebr. 2, 17: εἰς τὸ ἰλασθῆναι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, wo ὁ λαός nicht das jüdische Volk, noch die jüdische Christenheit, sondern die Gemeinde Gottes bezeichnet, welche nun neutestamentlich aus Juden und Nichtjuden ohne Unterschied bestehend Fortsetzung der zuvor in Gestalt des Volksthumus bestandenen ist. Das Israel, welches neben dieser Gemeinde fortbesteht, ist dann Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα. Aber der Gebrauch des Wortes τὰ ἔθνη bleibt derselbe, wie im alten Testament. Es ist dazu ausgeprägt worden, um jenen aus der h. Geschichte herausgewachsenen Gegensatz gegen das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes zu bezeichnen. Um ein weiteres Beispiel anzuführen, so bedeutet δαιμόνιον sonst numen, δαιμονιᾶν unter gottheitlicher Wirkung sich befinden. Aber wo nur Ein Gott, wie in Israel, sind die Geister, welche nicht Geister seines Dienstes sind, arge Geistwesen und heißen δαιμόνια, und δαιμονιζεσθαι bedeutet: in der Gewalt solcher Geistwesen sein. Der Gegensatz zwischen πνεῦμα und σὰρξ ist ursprünglich ein physischer, wie z. B. Jes. 31, 3, wo die Aus-

drücke Gott und Geist (רוח) in Parallele stehen und dem gegenüber Mensch und Fleisch (בשר). Aber die Erkenntniß der sich mit der leiblichen Natur forterbenden Sündhaftigkeit bringt mit sich, daß dieser Gegensatz ein ethischer wird, wie Gal. 5, 17, wo ἡ σὰρξ das gesammte Menschenwesen, wie es dem sich fortpflanzenden Geschlecht angehört, bezeichnet im Gegensatz gegen den Geist, durch welchen Gott auf das in dieser seiner angeborenen Natur sich befindende Ich wirkt. Wenn es Joh. 7, 39 heißt: πνεῦμα ἅγιον οὕτως ἦν, so könnte dies wie eine Verneinung dessen aussehen, daß Gottes Geist, der da heilig ist, im alten Testament wirksam gegenwärtig gewesen. Aber wir bedenken, daß der Geist Gottes, als Johannes dies schrieb, nunmehr der Gemeinde Gottes als Geist Jesu Christi wirksam inwohnte und als solcher πνεῦμα ἅγιον war. Den Geist Gottes meint er, wie er von der Ausgießung des h. Geistes an in der Gemeinde Christi wirksam waltete. Um aber des Evangelisten Meinung recht zu verstehen, muß man vor Allem wissen, was in der Sprache der Schrift τὸ πνεῦμα ist. Während im profangriechischen Sprachgebrauch πνεῦμα nur physiologische Bedeutung hat, so ist der Geist, von welchem die alttestamentliche Schrift redet, vor allen Dingen רוח האלהים. Es ist vor Allem Gott als der Lebendige, von dessen Geist als dem Leben wirkenden die Rede ist. Dieser Geist als Geist des Menschensohnes Jesu Christi nimmt nun, nachdem Jesus erhöht ist, einen Anfang wirksamer Gegenwart auf Erden, und in diesem Sinn war heiliger Geist noch nicht, als Jesus noch im Fleische wandelte, und bis er verklärt war. דִּיקָוָה, δικαιοσύνη ist nicht etwa bloß justitia suum cuique tribuens. Wo es in der Schrift von Gott gebraucht wird, kann man meinen, es bedeute Gnade. Dies kommt aber nur daher, weil Gott δικαίος ist als der seinem Rathschluß, seiner Verheißung treu bleibende. Seine δικαιοσύνη besteht darin, daß er die Linie einhält, welche er sich vorgezeichnet hat, daher seine heils-

geschichtlichen Thaten נִסִּיּוֹת heißen, als in welchen er seinen geoffenbarten Rathschluß ausführt. Da begreift sich nun, wie derselbe Gott δίκαιος sein, und doch auch, wie Paulus Röm. 4, 5 sagt, δικαίων τὸν ἄσεβῆν. Er erklärt den Gottlosen für gerecht unter der Bedingung, welche er hiefür gesetzt hat, auf Grund seiner eigenen Heilsthat der Erscheinung und des Todes Jesu Christi. Ταπεινοφροσιν ist dem Griechen Bezeichnung einer niedrigen, kleinlichen Denkart; in der Sprache der Schrift hingegen ist ταπεινοφροσύνη die Tugend der Demuth im Gegensatz gegen die Hoffart, sei es Gotte, sei es dem Menschen gegenüber. So wird der Ausleger immer darauf Acht haben müssen, daß er dergleichen Bezeichnungen nicht in dem Sinne nimmt, den sie auf dem außerbiblischen Sprachgebiete haben.

Ist auch, wie oben bemerkt wurde, unsere Sprache für die Aussage eben derselben Dinge, von welchen die Schrift handelt, umgeprägt worden, und könnte es in Folge dessen scheinen, als genügte die Wiedergabe des hebräischen oder des hebräisch-griechischen Ausdrucks durch das hiefür zur Verwendung gekommene oder eigens gebildete Wort unserer Sprache, so dürfen wir uns doch nicht von vorneherein darauf verlassen, daß das wirklich entsprechende Wort unserer Sprache dafür zur Verwendung gekommen ist. Es ist ja möglich, daß der eigenthümliche Sinn des fraglichen hebräischen oder hebräisch-griechischen Ausdrucks, als man ein entsprechendes Wort unserer Sprache dafür bildete oder in Anwendung brachte, nicht völlig erfaßt worden ist; und in allen Fällen haftet dem Ausdruck unserer Sprache vermöge seiner Herkunft aus einer natürlichen Lebensentwicklung im Gegensatz zur heilsgeschichtlichen eine Bedeutung an, welche dem, was damit ausgedrückt werden soll, unentsprechend ist, so daß man dasselbe erst wird hinwegdenken müssen, um wirklich den vollen Inhalt des damit wiedergegebenen Ausdrucks ohne Beimischung eines fremden und störenden Elements zu haben. Daher ist es nothwendig, daß der Ausleger immer den eigenthümlichen Begriff des hebräischen oder

hebräisch-griechischen Ausdrucks sich gegenwärtig halte und umschreibend ihn dem darlege, für welchen er auslegt. So z. B. bedarf es dessen, um jenes viel gebrauchte Wort Hab. 2, 4: **צַדִּיק בְּאַמּוּנָה יִהְיֶה** genau und entsprechend auszulegen. Wir haben da erstlich den Ausdruck **צַדִּיק**. Wollte man denselben bloß durch „gerecht“ wiedergeben, ohne sich zu vergegenwärtigen, welches die wesentliche Eigenthümlichkeit des hebräischen Ausdrucks ist, so möchte leicht „gerecht“ in jenem profanen Sinne verstanden werden, wonach es soviel ist als *sum cuique tribuens*. Aber **צַדִּיק** wird (vgl. das oben über **צִדְקָה** Gesagte) von dem gebraucht, was seine Linie einhält. Daher steht das Wort an der prophetischen Stelle im Gegensatz zu dem Chaldäer, von welchem vorher gesagt war, daß seine Seele nicht gerade ist in ihm. Im Verhältniß nun zu Gott und zu dem Nächsten ist derjenige **צַדִּיק** in diesem Sinn, welcher dem ihm gesetzten Verhältniß zu Gott und zum Nächsten entspricht, vor allen Dingen im Verhältniß zu Gott. Denn von diesem ist ihm die Linie vorgeschrieben, die er einhalte. Also, wer so beschaffen ist, von dem heißt es, daß er lebe **בְּאַמּוּנָה**, das Leben habe; denn so prägnant ist **חַיָּה** gemeint; **אַמּוּנָה** aber ist wiederum nicht Glaube als ein bloßes Firmwahrhalten; es ist aber auch nicht die Treue als bloßes Sichgleichbleiben. Nach der Grundbedeutung von **אָמַן**, wonach dann auch **אָמֵן** zu verstehen ist, bedeutet es das Festhaften an einem Orte (Hiob 39, 24). Hier aber im Verhältniß zu Gott ist dann der Glaube das Sichverlassen auf ihn, das Festhaften an ihm. Gott ist der Ort, auf welchen der Mensch gesetzt und gestellt ist. Da sieht man dann, wie nahe verwandt dieser Begriff des Glaubens mit dem der Treue und des Beharrens an Gott ist.

Daß es auch bei den griechischen Ausdrücken, unter welchen die neutestamentliche Schrift die Thatfachen des Heils aus-

sagt, auf die alttestamentlichen Ausdrücke zurückzugehen gilt, welche mit diesen griechischen Bezeichnungen wiedergegeben sein wollen, mag das Beispiel des Wortes *ἄγιος* zeigen. Es will in der neutestamentlichen Sprache verstanden sein als Wiedergabe des hebräischen *קִדְשׁ*. Dann wird man es nicht bloß von einer Beschaffenheit des Wollens verstehen, sondern von einem wesenhaften Sein. *קִדְשׁ* ist zuerst und vor Allem Gott als der innerhalb seiner selbst Beschlossene; daher dann *קִדְשׁוֹ* die Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes bedeutet, die Entnehmung aus der außergöttlichen Sphäre und die Versetzung in die Gemeinschaft Gottes. Hiernach ist es zu verstehen, wenn die Christen *ἄγιοι* heißen; sie sind es in dem Sinn von *ἡγιασμένοι* als die der sündigen Welt Entnommenen und in die Gemeinschaft Gottes Versetzten; und es geht, was ihnen hiemit zu Theil geworden ist, ihrem Verhalten voraus, welches sich nun demgemäß gestalten soll. Oder wenn Jesus in der neutestamentlichen Schrift *ἱερεὺς* oder *ἀρχιερεὺς* genannt wird, oder wenn es von seinem Tode heißt, er habe sich selbst Gotte geopfert, so lehrt uns nicht irgend ein sonstiger griechischer Sprachgebrauch, wie da Priester und Opfer gemeint sind, sondern wir müssen auf die alttestamentliche Schrift zurückgehen und das dort geschilderte Priesterthum oder Opfer heilsgeschichtlichen Ursprungs in Betracht nehmen. Was dort ein Priester ist nach Gottes Gesetz und was dort ein Sühnopfer ist, das wird Jesus und das wird Jesu Tod im neuen Testament genannt. Allerdings ist das Christenthum, wie man sich ausdrückt, als etwas Neues in die Welt getreten, aber die Neuheit, die ihm eignet, steht dem, was wir gesagt haben, nicht entgegen. Denn unerachtet seiner Neuheit steht es mit dem Alttestamentlichen in einem Zusammenhang, der ganz etwas Anderes als eine bloße Anknüpfung an dasselbe ist. Was dort weissagend und vorbildlich schon vorhanden ist, dessen gegenbildliche und erfüllungsmäßige Vollendung ist das Neutestamentliche. Da wird man

also nur immer auf die Thatfachen Acht haben müssen, durch welche die alttestamentlichen Begriffe eine umbildende Fortbildung erfahren haben.

Soviel über den israelitischen Charakter der Schrift hinsichtlich ihres Ursprungs. Es handelt sich nun um diesen Charakter

b) hinsichtlich ihres Inhalts.

Nachdem Gen. Kap. 10 drei Völkergruppen auf Noah's Söhne zurückgeführt sind, engt sich der Strom der in der Schrift beurfundeten Geschichte auf eine derselben ein und hier wieder auf einen einzigen Zweig dieser einen, bis sie auf den Einen Abram und seine Besonderung hinauskommt. Hatte schon Noah's weissagender Segenspruch dem Sem zugetheilt, daß Gott, der nach ihm benannte, in seinem Gezelt Wohnung mache (Gen. 9, 27), daß also hier die anfängliche Gemeinschaft Gottes mit den Menschen sich wiederherstelle, so gilt nun der Nachkommenschaft Abrams — von der sich aber Zweige abscheiden, bis die Verheißung sich auf Jakobs Nachkommenschaft eingeschränkt —, daß sie des Segens Trägerin sein soll, an welchem Theil zu haben das Heil für alle Geschlechter des Erdbodens ist. Und alles Folgende ist dann Geschichte der Verwirklichung dieser Verheißung, deren schließliche Vollendung auch im neuen Testament eine zukünftige ist.

Wenn dies nationaler Partikularismus ist, so setzt er sich auch im neuen Testament fort, bei Paulus (Röm. 11) nicht minder, als in der Apokalypse. Aber daß Jesus und seine Gemeinde aus der Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs hervorgegangen, dient zur Bestätigung dieser Besonderung Israels, welche also nicht auf Rechnung einer sich in solcher Einbildung gefallenden nationalen Eitelkeit zu setzen ist. Wenn die alttestamentliche Schrift nur von Israel weiterhin handelt und die Geschichte der übrigen Menschheit nur in so weit in Betracht kommt, als Israel in sie verflochten ist, so ist

dies in der Besonderheit seines Berufs begründet, vermöge dessen es die Stätte der auf Jesum abzielenden Geschichte, also einer in diesen Schranken verlaufenden Geschichte ist. Das Gesetz seines Gemeinlebens ist wirklich diejenige Ordnung volkmäßigen Gemeinlebens, welche sich von jeder anderen dadurch unterscheidet, daß darin der heilsgeschichtliche Gedanke Gottes einen solchen zweckentsprechenden Ausdruck gefunden hat. Sein Priesterthum ist wirklich Mittlerschaft der Heiligkeit dieser Gottesgemeinde. Und wenn es in die staatliche Form des Königthums gefaßt wird, so ist das Reich seines Königs wirklich das Reich Jehova's auf Erden. Und seine Propheten sind es nicht neben den Wortführern sonstigen Volksthum, wie Paulus Tit. 1, 12 von einem *προφήτης* der Kreter redet, sondern ausschließlich die Sprecher Gottes, die es vor dem Sohne Gottes und auf gleicher Linie mit ihm gewesen sind.

Und so geht denn auch die Hoffnung Israels auf Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung. Mit der Erfüllung dieser Verheißung wird schließlich verbunden sein, daß der Gott Israels allein als Gott anerkannt wird. Die alsdann erfolgende Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden ist die gegenbildliche Vollendung des Reiches Davids. An Davids Geschlecht knüpft sich die Hoffnung auf den, welcher sein Reich als Reich Gottes über alle Welt erstrecken wird. Und nachdem Zion Mittelpunkt des nationalen und gottesdienstlichen Gemeinlebens Israels geworden, so schließt sich die Hoffnung an diesen Ort, wie schon dem Abraham an Canaan. Und soferne die außerisraelitische Welt sich feindlich stellt zum Volk Israel, gestaltet sich Jehova's schließlich Selbstverherrlichung zu einem Obliegen Israels über das feindliche Völkertum.

Dieser israelitische Charakter des Inhalts der h. Schrift darf nicht dadurch verwischt werden, daß man Israel, Canaan und Zion umdeutet in die christliche Kirche, deren Herstellung, Wesen und Zukunft ausgesagt findet. Wenn der Sänger des

100. Psalm sagt v. 3: אֲנַחְנוּ עִמּוֹ וְצִאֵן מִרְעִיתוֹ, so spricht dies ein Israelite von seinem Volk als der Gemeinde des wahrhaftigen Gottes, aber freilich so, daß er die Gemeinde Gottes meint, welche zu sein sein Volk berufen ist. Und in dieser Eigenschaft ist es dem ihm feindlichen Völkertum gegenüber gemeint, wenn der Sänger des 47. Psalm sich der Hoffnung getröstet v. 4: יִדְבֹר עַמִּים תַּהְיֶינוּ לְאֻמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ. Diese Hoffnung knüpft sich an Zion, von welchem Ps. 68 sagt v. 17: מִהִיכְלָךְ: הָרָר הָרָר הָמָר אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ אֶת־ה' יֹשֵׁבֵן לְנֹצֶה עַל־יְרוּשָׁלַם לְךָ יוֹבִילוּ מַלְכִּים שִׁי. Der König Israels als der von Gott bestellte Herrscher dieses Volkes (Ps. 2, 6; 45, 7 vgl. 1 Chr. 29, 23) kann sagen, wie Ps. 2, 8, Gott habe ihm zugesagt: שְׂאֵל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה גּוֹיִם נַחֲלֶתְךָ וְאַחֲרָיִךְ אֲפִסִּי אֶרֶץ; und zu dem, in welchem David die Vollendung seines Königreichs, seinen Herrn sieht, kann er sprechen Ps. 110, 2: מִיַּם עֶזְרָךְ, und Salomos Gebet Ps. 72, 8 geht dahin, daß jener König der Zukunft herrsche vom Meer zum Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde.

Als das Reich Davids zerfiel und sein Volk zerstreut wurde, lautete die Weissagung auf Wiederbringung Israels in sein Land und Wiederherstellung des Hauses Davids, wie Micha 7, 14; Jes. 11, 16; Ez. 37, 25; Am. 9, 11. Und Zion bleibt der Ort Gottes auf Erden, der Ort, an welchen die Erfüllung der Verheißung geknüpft ist, von wo alle Völker der Erde ihr Gesetz holen werden, und von wo das Recht ausgeht über alle Lande Mi. 4, 2. Jes. 2, 3 f. Zuvor aber erfolgt (Sach. 12 u. 14) das Gericht Jehova's über das Jerusalem bedrängende Heer der Völkerwelt, in Folge dessen Jehova allein Gott ist auf Erden und die Völker alljährlich nach Jerusalem kommen, um mit Israel das Laubhüttenfest zu feiern. Und Dan. 7, 27 ist עַם קְדִישִׁי עֲלִיּוֹנִין, dem die Herrschaft gegeben wird über die ganze Welt, dasselbe Volk, von

dem es 9, 24; 12, 1 in der Anrede an Daniel hieß: *דניאל*. Der israelitische Charakter aller solcher Aussagen muß gewahrt bleiben.

Wie viel weniger wollen Bestimmungen des sinaitischen Gesetzes über Speisen, Anbau des Landes, Einrichtung des Gotteshauses, um sie der Schrift würdig zu machen, umgedeutet sein. Und Ez. 40—48, wo Gestalt und Ordnung des Gemeinlebens Israels nach der Wiederherstellung in sein Land geschaut und beschrieben ist, ist nicht das Einzelne einzeln umzudeuten, sondern das Ganze nach Kap. 37 zu verstehen: es soll beschrieben sein, daß es wieder sein wird, wie nach dem Gesetz Moses und doch so sehr anders. Gemeint aber ist das in sein Land wiederhergestellte Israel*).

Wenn wir den israelitischen Charakter der alttestamentlichen Schrift gewahrt wissen wollen, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß das alte Testament im Lichte des neuen gewürdigt werde. Aber was in dieser Hinsicht zu sagen ist, wird seine Stelle da finden, wo von dem Einfluß zu handeln ist, den der Unterschied des alten und des neuen Testaments auf die Auslegung übt. Jetzt ist zu zeigen, daß auch die neutestamentliche Schrift hinsichtlich ihres Inhalts israelitischen Charakter trägt. Wenn es Luc. 1, 32 von Christo heißt: *δωσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, so ist damit jene alttestamentliche Verheißung wieder aufgenommen, wie wir sie bei den Propheten finden. Und Matthäus, wie Lucas betonen, daß Maria als das Weib Joseph's, des Davidssohnes geboren. Es erfüllt sich durch diese Geburt, was einst dem David verheißen worden, daß bei seinem Geschlecht das Königthum des Volkes Gottes bleiben solle (2 Sam. 7). Und Maria preist Gott Luc. 1, 54 f., daß er sich seines Knechtes Israel angenommen, dem Abraham und seinem Geschlecht hinfort zu erweisen seine Güte ewiglich. Und Matth. 1, 21 wird

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 577 ff.

uns der Name Jesu dahin gedeutet, daß er sein Volk von ihren Sünden erretten wird, was Ps. 130, 8 von Jehova erhofft. So preist auch Zacharias Luc. 1, 68 f. Gott, daß er eine Erlösung beschafft seinem Volk *καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἐν οἴκῳ Δαβὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ, σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς*. Wir finden hier jenen alttestamentlichen Gegensatz zwischen Israel, der Gemeinde Gottes und dem Israel feindlichen Völkerthum wieder. Luc. 2, 32 erkennt Simeon in dem Jesuskinde ein Licht der Offenbarung für die Völkerwelt und eine Verherrlichung Israels. Wohl hören wir dann den Täufer Matth. 3, 9 diejenigen zurechtweisen, welche sich auf ihre Abstammung von Abraham verlassen; aber doch sagt Jesus Matth. 15, 24, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt worden. Und Joh. 4, 22 sagt er, daß *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*. Und Israels Befehrung meint Jesus, wenn er Matth. 10, 23 sagt, daß seine Jünger die Städte Judas nicht fertig bringen werden, bis der Menschensohn kommen wird. Zwar sagt er Matth. 21, 43 zu seinen Volksgenossen, daß das Reich von ihnen genommen werden wird; aber er stellt zugleich eine Zeit in Aussicht 23, 39, wo sein Volk ihn unter Lobpreisung als seinen Heiland begrüßen wird. Der Heidenapostel unterläßt es nicht, Röm. 11, 2 die römische, heidenchristliche Gemeinde darüber zu belehren, daß Gott *οὐκ ἀπόσωτο τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέλεγεν*. Wir lesen nicht bloß Röm. 15, 8, daß Christus *διάκοιτος περιτομῆς* gewesen *eis τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*, wogegen die Heiden Gott lediglich um Erbarmen zu preisen haben, sondern auch 11, 25 f., daß *τῷ Ἰσραὴλ* nur *ἀπὸ μέρους πόρωσις γέγορεν* und daß, nachdem *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* ins Reich Gottes gekommen, *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, und daß Israels Geschichte in eine Vergebung seiner Sünde auslaufen werde (vgl. Deut. 32, 43); ferner 2 Cor. 3, 16, daß die Decke, welche auf seinem Herzen liegt, weggenommen werden wird: nicht, wenn, sondern dann, wann es sich befehrt.

Dessen, was der Jude voraus hat, sagt Paulus Röm. 3, 1 f., ist viel in jeder Beziehung; vor Allem, daß er dem Volke angehört, welchem die Offenbarungen Gottes anvertraut sind, dem Volke, das als solches die Gemeinde Gottes auf Erden war. Indem die Angehörigen der Völkermwelt sich zu dem neutestamentlichen Heil bekehren, werden sie als Zweige des wilden Delbaums dem zahmen eingepropft, dessen Wurzel heilig ist (Röm. 11, 17), und so eingerückt in den Zusammenhang der Geschichte, welche sich als Geschichte Israels bis auf Abraham zurückführt (Röm. 4, 16). So ist jetzt die aus Israel hervorgegangene Gemeinde Jesu Christi in die Völkermwelt übergegangen; wenn es aber wieder eines Volkes bedarf, das als Volk dem Fortgang der Heilsgeschichte ihrem schließlichen Ziele entgegen diene, so ist es Israel. Man hat kein Recht, den Inhalt von Röm. 11 oder von Apok. 7 u. 11 so umzudeuten, daß die darin ausgesprochene Bestimmung Israels und des h. Landes daraus verschwindet. Von besonderer Wichtigkeit ist jenes Gesicht Apok. 12, 7—11, welches zeigt, daß das Volk Israel es ist, mit dessen Erledigung von Satans Anklage die Möglichkeit da sein wird, die Heilsgeschichte abzuschließen. Denn nachdem es den Heiland geboren (12, 5) und so zur Stätte des Anfangs der neutestamentlichen Heilsverwirklichung gedient hat, so wird es auch die Stätte sein, wo diese sich abschließt, indem der Gegensatz zwischen Gott und Satan, zwischen Christus und dem Antichrist in Israel sich auskämpft und Israel auch der Ort ist, wo Christi Wiederoffenbarung zur Entscheidung dieses Kampfes zunächst erfolgt. Der Kirche Christi, welche gegenwärtig die Gemeinde Gottes auf Erden ist, wird dadurch nichts an ihrer Ehre und an ihrem Werthe genommen, wenn die Weissagung auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs dahin lautet, daß auch einmal wieder der ganzen völkerweise lebenden Menschheit zu Gute der heilsgeschichtliche Beruf dieses Volkes sich erneuern werde und das Land, in welchem Jesus erschienen ist, noch einmal als Stätte der Heilsgeschichte

dienen solle. Denn nur dem zu Christo bekehrten Israel gilt dann jene Verheißung, und es ist dieselbe christliche Kirche, welcher wir angehören, und welche dann dort nur sonderlicher Weise, weil für den Zweck der Heilsgeschichte, ihre Stätte haben soll, und nicht anders ist das Heil beschaffen, welches dann Israel besitzt, als das, welches uns eignet. Sein Heilsgut ist, wie es Apok. 12, 11 heißt, das Blut des Lammes. Also nicht um einen die außerisraelitische Welt beeinträchtigenden Eigensbesitz des Heils, noch um ein anders geartetes Heil handelt es sich, sondern nur um einen eigenthümlichen Beruf Israels für die Geschichte, wie der schon geschehenen, so der noch zukünftigen Verwirklichung des Heils.

So setzt sich also der israelitische Charakter der h. Schrift inhaltlich auch im neuen Testament fort. Wenn wir alles das, was wir aus dem alten und neuen Testament beigebracht haben, im Sinne des heilsgeschichtlichen Berufes Israels verstehen, so fällt der Mißverstand hinweg, als ob die Schrift da, wo sie national-israelitischen Inhalts ist, was man so nennt, particularistisch sei, als müsse sich darin nur der nationale Dünkel dieses Volkes kundgeben und ausdrücken. Ohne daß wir auf eine unberechtigte und irrige Weise das Nationalisraelitische, sei es im Gesetz oder in der Geschichte oder in der Weissagung zu vergeistigen brauchen, geht dasselbe, sobald es im Sinne des heilsgeschichtlichen Berufes Israels verstanden wird, aller dem christlichen Heil unangemessenen, aller der h. Schrift unwürdigen Fleischlichkeit ledig. Denn es handelt sich nun eben, wenn dem Geschlecht Abrahams das Land Canaan verheißten wird, nicht bloß darum, daß dies Volk, wie jedes andere, ein Land habe, sondern, nachdem es eine Völkerwelt gibt, so bedarf die Geschichte des Heils eines Volkes, in welchem sie sich fortsetze, und also auch eines Landes, wo sich die auf das Heil der ganzen völkerweise lebenden Menschheit abzielende Geschichte vollziehe. Diese Geschichte aber — was ist sie anders als die Offenbarung des Himmlischen auf Erden, der Vollzug des ewi-

gen Gnadenrathschlusses Gottes in der Zeit, und so ist es ja richtig, was wir Hebr. 11, 16 von dem Verlangen der Patriarchen nach dem Lande Canaan lesen, daß es ein Verlangen nach einem besseren, nämlich himmlischen Vaterlande war. Sie begehren nicht nach einer Erdscholle, welche sie ihr eigen nennen, sondern nach der Wiederkehr Gottes in die Menschheit, welche Noah in seinem weissagenden Segen dem Sem in Aussicht gestellt hatte. In diesem Sinne sind jene alttestamentlichen Verheißungen, von denen wir oben redeten, zu verstehen. So meinen auch die Jünger, wenn sie den Auferstandenen, der sie auf die Zeit vertröstet, wo sie mit dem h. Geist sollen getauft werden, fragen: *εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάρισ τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ* (Akt. 1, 6), ihr Volk, aber im Sinne jener danielischen Offenbarung (Dan. Kap. 7), das Volk des heiligen Gottes, eine Herstellung des Reiches Gottes auf Erden, vermöge deren alle Welt nach den heilsgeschichtlich geoffenbarten Ordnungen Gottes regiert werden wird. Aber diese Gemeinde Gottes, welche damals aus den aus Israel genommenen Gläubigen bestand, hat hernachmals eine heidnische Christenheit in sich geschlossen, und so ist denn Hebr. 2, 17 *ὁ λαός* nicht das jüdische Volk, sondern die gegenwärtige, aus Juden und Nichtjuden bestehende Gemeinde Gottes, die neutestamentliche Christenheit. Als Volk aber hat nur Israel heilsgeschichtliche Bestimmung, die sich dereinst noch bewähren wird. Ein neutestamentliches Bundesvolk statt seiner gibt es nicht.

Neben der Wunderbarkeit und dem israelitischen Charakter der Schrift kommt in Betracht, daß sie die Heilswahrheit zum Inhalte hat, die für die Kirche zwischen Anfang und Ende ihrer Geschichte maßgebende Beurkundung derselben ist. Wie gestaltet sich hiernach ihr Verständniß?

3.

Die heilige Schrift als Beurkundung der Heilswahrheit.

Zwei Fragen kommen hier in Betracht: a) Wie verhält sich dasjenige, was sich in der h. Schrift auf Gegenstände des natürlichen Erkennens oder Wissens bezieht, zu ihrer Beurkundung der Heilswahrheit? b) Wie verhält sich zu der Einheitlichkeit der in ihr beurkundeten Heilswahrheit die Mannigfaltigkeit ihrer Bezeugung?

a) Das Verhältniß dessen, was in der Schrift Gegenstand des natürlichen Erkennens ist zu ihr als der Urkunde der Heilswahrheit.

Wir kommen an die Schrift mit der in unserem Christenglauben begründeten Gewißheit, daß sie das maßgebende Zeugniß der Heilswahrheit sei; aber diese Gewißheit erstreckt sich nicht auch über solches, was an sich Gegenstand natürlichen Wissens in ihr ist. Dieses ist nicht für uns in diejenige Gewißheit mitbegriffen, welche uns der h. Schrift gegenüber eignet. Denn unsere Gewißheit, daß die Schrift das maßgebende Zeugniß der Heilswahrheit ist, ist begründet in unserem Heilsglauben. Andererseits aber ist doch Alles, was die Schrift enthält, immer in irgend welcher Beziehung zu der Beurkundung der Heilswahrheit. Nach diesen beiden Seiten hin ist die vorliegende Frage zu beantworten.

Was der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung der Dinge angehört, ist Gegenstand natürlichen Wissens und Wahrnehmens, und glaubensgewiß ist uns nur solches, was Gegenstand des Glaubens ist. Die h. Schrift ist uns nur h. Schrift als Beurkundung dessen, was die Art des Glaubens hat. Da erstreckt sich unsre Glaubensgewißheit, mit der wir zur h. Schrift stehen, nicht gleicherweise über das, was die Art des Glaubens hat und das, was diese Art nicht hat. Die h. Schrift ist nicht auch ein irrthumsfreies Lehrbuch der Kosmologie, Anthropologie, Psychologie u. s. w., und die biblische Geschichte et-

was Anderes als ein irrthumsfreier Ausschnitt aus der Weltgeschichte. Das ist gleich bei der Auslegung des 1. Blattes der h. Schrift zu bedenken. Jede Auffassung des Schöpfungsberichtes Gen. 1 ist irrthümlich, nach welcher eine naturwissenschaftliche Forschung über die Schöpfung unnöthig wäre oder von dem biblischen Bericht abhängig würde. Die Aufgabe des Naturforschers ist ganz verschieden von dem, was uns die Schrift dort bietet. Der Schöpfungsbericht will von seinem Zielpunkt aus verstanden sein, von dem Menschen aus. Will er doch zeigen, daß die Welt in Bezug auf ihn geschaffen ist und in ihm ihren Abschluß gefunden hat. Der nach dieser Auffassung den Schöpfungsbericht beherrschende Gedanke steht, wie wir später sehen werden, mit der von der Schrift bezeugten Wahrheit des Heils, mit dem darin beurkundeten, in Christo schließlich verwirklichten Rathschluß Gottes im innigsten Zusammenhang. Von da aus würdigt dann der Ausleger richtig die einzelnen Momente des Schöpfungsberichtes und bleibt davor bewahrt, demjenigen, was nur eine untergeordnete und nur nach dessen Gesamtverständniß zu bemessende Bedeutung hat, eine selbstständige Bedeutung beizumessen, eine Verfehlung, welche dazu führt, daß man entweder diese biblische Kosmogonie nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft oder letztere nach jener werthet und beurtheilt, oder, was beinahe das Schlimmste ist, daß man dem schlichten Schriftwort Zwang anthut, um eine Uebereinstimmung zwischen beiden zu Wege zu bringen. Ueber jener richtigeren d. h. dem Gesamtcharakter der Schrift entsprechenderen Auslegung des Schöpfungsberichtes kommt man nicht mehr auf die Meinung, als ob aus ihm zu erfahren sei, wie lange, etwa daß nur 6×24 Stunden lang das Erschaffen der Welt gedauert habe, oder darin zu finden, daß die Gestirne sämmtlich auf einmal entstanden seien, oder daß die gegenwärtige Pflanzenwelt schon vorhanden gewesen sei, als die Gestirne entstanden. Dies sind lauter Dinge, welche der Schöpfungsbericht nicht lehren will.

Wie vieles der Naturkunde Angehörige findet sich im Buche Hiob! Aber was hier, namentlich in den Reden Jehova's zu Hiob von Dingen vorkommt, welche der Naturkunde angehören, ist nicht etwa deshalb als richtig verbürgt, weil es in der Schrift vorkommt. Jene Reden wollen Hiob, wollen den Menschen Gott gegenüber in seine Schranken weisen, nicht aber Naturgeschichte lehren. Wenn Josua der Sonne zuruft: Stehe still, so hat dies mit dem kopernikanischen System nichts zu schaffen. Er spricht, wie auch wir von Sonnenaufgang und Untergang reden.

Es ist ferner von Grund aus verfehlt, wenn auf das Leben des Menschen bezügliche Ausdrücke wie *נֶפֶשׁ*, *רוּחַ*, *πνεῦμα*, *ψυχή* so aufgefaßt werden, als kämen sie in einem Lehrbuch der Psychologie vor. Sie dienen nur dazu, vermittelft eines gemeinsamen und gemeinverständlichen Sprachgebrauchs Solches vom Menschen auszusagen, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und zur Welt bezieht; nicht aber sollen hier Thatfachen entweder gelehrt oder beurfundet werden, deren Entwicklung zu den Aufgaben des natürlichen Erkennens, zu den Aufgaben der Psychologie oder Anthropologie gehört. So wenig an solchen Stellen, wo sich z. B. der Ausdruck *נֶפֶשׁ* von Gott gebraucht findet, hieraus eine metaphysische Erkenntniß gewonnen sein will, ebensowenig hat jener biblische Sprachgebrauch, wo es sich um den Menschen handelt, eine für sich selbstständige Bedeutung; er dient nur als Mittel zum Zweck, nicht ist er Selbstzweck. Solche Fragen, wie z. B. ob *πνεῦμα* und *ψυχή* zwei verschiedene Substanzen sind, erscheinen hienach für die Schriftauslegung ebenso unveranlaßt, wenn Beides vom Menschen, wie wenn Beides von Gott vorkommt. Es wird nur nach verschiedener Beziehung durch den einen, wie durch den andern Ausdruck hier des Menschen, dort Gottes Lebendigkeit ausgedrückt. Aber weder wird metaphysischer Weise in Bezug auf Gott, noch psychologischer und anthropologischer

Weise in Bezug auf den Menschen hinsichtlich dieser ihrer Lebendigkeit etwas Eigenthümliches gelehrt.

Oder es kommt vor, daß zur Bezeichnung der Geister Gottes eine Mehrheit von Ausdrücken neben einander steht, z. B. *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* u. dgl. Da ist es ein gleicher Fehler, wie der bisher gerügte, wenn man so verfährt, als sollten diese Bezeichnungen uns eine Rangordnung der Geister kennen lehren. Eine solche herzustellen, mißglückt dann freilich wegen des Wechsels der Bezeichnungen und wegen der Gleichartigkeit ihres Sinnes. Es ist nichts von einer Rangordnung der Geister gelehrt an solchen Stellen, sondern es wird nur die gesammte mögliche Mannigfaltigkeit der Geister Gottes, nämlich die Mannigfaltigkeit ihres Wirkens und Waltens in der Welt durch solche Bezeichnungen ausgedrückt und zusammengefaßt. Allerdings kommt nun in der Schrift der Unterschied von *ἄγγελος* und *ἀρχάγγελος* vor; aber nicht gewisse Geister im Unterschied von andern heißen *ἀρχάγγελοι*, sondern diejenigen werden so genannt, deren Walten ein Gebiet von umfassender Bedeutung untersteht. Ferner darf auf Grund von 2 Kor. 12, 2 nicht auf eine Mehrheit von Himmeln geschlossen werden, so daß es sich fragte, ob ihrer drei oder sieben seien. Der *τρίτος οὐρανός* gehört ja der Vision an, in welcher sich die Wirklichkeit nur abbildet. Und wenn es Eph. 4, 10 heißt, Christus sei erhöht worden *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, so ist nichts verkehrter als die Frage, wie viele denn der Himmel seien. Der Apostel drückt sich so aus, um jede Vorstellung einer räumlichen Umschränktheit auszuschließen. Vollends irrig ist es, solche Aussagen, wie 1 Joh. 1, 5 oder 1 Tim. 6, 16 (*ὡς οἰκῶν ἀπόσιτοι*) theosophisch zu verwerthen, wodurch man sie dem, was damit gesagt werden soll, völlig entfremdet.

In solchen Fällen wird der Schrift etwas entnommen und weil es in ihr sich findet, für unzweifelhaft gewiß angesehen, was sich der natürlichen Wahrnehmung entzieht, ohne daß es durch die heilsgeschichtliche Offenbarung zum Inhalt

des Glaubens gemacht ist. Andererseits wird etwas der irdischen Geschichte Angehöriges, was auf Grund natürlicher Wahrnehmung berichtet ist, weil es in der Schrift steht, für ebenso untrüglich geachtet wie die Schrift selbst. Es ist dies die üble Folge einer bloß logisch ausgebildeten Lehre von der Inspiration der Schrift, und man kommt dadurch in viele Konflikte mit der thatfächlichen Wirklichkeit.

Die Völkertafel Gen. 10 ist nicht so aufzufassen und auszulegen, als ob hier gelehrt sein wollte oder als ob man daraus entnehmen sollte, wie viele Völker es Anfangs gegeben und wie dieselben geheißen haben. Der Zweck derselben ist, die Vielheit des gesammten Völkerthums auf Noah und seine Söhne zurückzuführen; die anfängliche Einheit des Geschlechts, welche in solche Mannigfaltigkeit des Völkerthums auseinanderging, will dargestellt sein. Da kann denn die Aufzählung der Verzweigungen des Völkerthums, welche auf eigener Forschung des Schriftstellers beruht, lückenhaft sein, wie es denn beim ersten Blick auffällt, daß einzelne Stämme in eine viel reichlichere Verzweigung verfolgt sind als andere, oder es können Völker mit Namen benannt sein, unter welchen sie eben dem Leser bekannt waren, ohne daß sie sich vielleicht selbst so nannten u. dgl. Nach Maßgabe der Möglichkeit, in welcher sich der Verfasser befand, Kenntniß in dieser Richtung zu besitzen, bemißt sich die Irrthumslosigkeit des Verzeichnisses. Wenn wir Num. 13, 23 lesen, daß Hebron 7 Jahre vor Zion gebaut ist, so hängt die Sicherheit dieser geschichtlichen Notiz davon ab, ob der Verfasser in der Lage war, es zu wissen. Die 40 oder 2×40 Jahre, nach welchen die Geschichte der Richterzeit rechnet, brauchen nicht für Jahre genommen zu werden; es können Generationen sein, nach denen ungefähr gerechnet ist. Und nichts hindert, die Chronologie der Reiche Juda und Israel nach den Ergebnissen der ägyptischen und assyrischen Forschung zu prüfen oder Differenzen anzuerkennen, welche auf Irrungen beruhen. Oder, um an neutestamentliche Beispiele

zu erinnern: Wenn es Luc. 2, 1 heißt, von Cäsar Augustus sei ein Befehl ausgegangen, einen alle Welt umfassenden Census zu vollziehen, so läßt sich diese Angabe, so wie sie lautet, nicht ohne Weiteres in die Weltgeschichte einrücken*). Wir müssen, um eine richtige Vorstellung zu gewinnen, anderweitig nachforschen. Die geschichtliche Wirklichkeit dieses *δόγμα* kann eine andere Fassung fordern, als die ihm vom Evangelisten gegebene. Sollte sich dies herausstellen, so brauchte man weder den Schrifttext darnach zu zwingen, noch gegen ein solches Ergebniß historischer Forschung die Augen zu verschließen. Worauf es dem Evangelisten ankommt, ist dies, daß es überhaupt einer kaiserlichen Anordnung Vollzug gewesen, wodurch es geschah, daß Jesus in Bethlehem geboren wurde.

Wenn Matth. 23, 35 jener Zacharias ein Sohn Berechja's heißt, so ist dies eine Irrung und Verwechslung. Und wenn Paulus 1 Cor. 10, 8 von 23,000 sagt, welche umgekommen seien, während es nach Num. 25, 9 24,000 sind, so ist dies ein Gedächtnißfehler. Wenn wir in der Rede des Stephanus Akt. 7, 4 lesen: *μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ*, so ist diese Notiz unverträglich mit Gen. 11, 32; und wenn es v. 16 heißt: *μετετέθησαν (Ἰακώβ καὶ ὁ πατέρας ἡμῶν) εἰς Συχὲμ καὶ ἐτέθησαν ἐν τῷ μνήματι κτλ.*, so liegt hier eine Vermischung der Angaben über Jakobs und Josephs Bestattung (Gen. 49, 30; Jos. 24, 32) und über Jakobs und Abrahams Kauf (Gen. 33, 19; u. Kap. 23) vor. Es sind dies Irrungen, welche

*) In dem nach seinem Tod erschienenen Commentar über das Evangelium Lucas kommt Hofmann bei Besprechung der Stelle Luc. 2, 1—2 zu dem Resultat, daß dem Verfasser des Evangeliums berichtet gewesen, Bethlehem sei in Folge jener zur Zeit des Herodes ergangenen Anordnung des Augustus Jesu Geburtsort geworden, während er selbst andererseits gewußt habe, es sei der erste ihr entsprechende Census im jüdischen Lande zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinus, also so viel später zur Ausführung gekommen. So berichte er denn jenes, aber nicht, ohne dieses ausdrücklich anzumerken.

auf Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte kommen, welcher diese Rede des Stephanus, ähnlich wie andere, frei reproducirt. Man darf nicht übersehen, daß die Thatsachen, um die es sich hier handelt, nicht aus der Apostelgeschichte, sondern aus dem geschichtlichen Bericht der Genesis gelernt sein wollen.

Was wir eben von der freien Reproduktion der Rede des Stephanus sagten, gilt auch von den Reden Jesu in den Evangelien. Wenn sie in den verschiedenen evangelischen Berichten verschieden lauten, so hat dies seinen Grund nicht nur darin, daß diejenigen, welche sie hörten, sie nicht gleichmäßig im Gedächtniß behielten, sondern auch in einer verschiedenen Verwendung derselben seitens der Evangelisten. So finden wir im Evangelium Matthäi Solches innerhalb des Zusammenhangs Einer Rede, was wir bei Lucas auf verschiedene Anlässe hin von Jesu gesprochen finden. Es wäre eine vergebliche Mühe, hier mechanisch ausgleichen zu wollen. Die Verkehrtheit einer ausgleichenden Harmonistik führt so weit, daß man fragte, ob Jesus gesagt habe: μετασῆτε Matth. 4, 17 oder μετασῆτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Mc. 1, 15. Wir finden Freiheiten und Ungenauigkeiten auch in Menge in der Erzählung der Ereignisse. Sie werden nach den verschiedenen Gedanken des Evangelisten verschieden gewendet, nach den verschiedenen Gesichtspunkten verschieden verknüpft. Endlich finden wir, daß die neutestamentlichen Schriftsteller da, wo sie sich auf alttestamentliche Stellen beziehen, sich auch an solchen Stellen an die LXX anschließen, wo diese einen unrichtigen Text haben. So thut besonders der Verfasser des Briefes an die Hebräer, weil diejenigen, an welche er schreibt, nur die LXX kannten. Man vergleiche das aus Ps. 40 genommene Citat Hebr. 10, 5 und das aus Gen. 49 genommene Hebr. 11, 21. Ap. 2, 27 ist der alexandrinische Text von Ps. 2, 8 befolgt und ποιμανεῖ geschrieben, während im Grundtext רָעָה steht. Im Verfolg einer an Ps. 95, 7 sich anschließenden Erörterung bemerkt Hebr. 4, 7, so sage David. In LXX ist der Psalm allerdings über-

schrieben: *ἡ ἀσπίς*, was aber im Grundtext fehlt. Oder endlich im neuen Testament wird Solches erwähnt und als Mittel der Darstellung verwandt, was aus der neben dem alten Testament hergehenden Ueberlieferung stammt, wie jene Weissagung Henochs und die Erzählung von dem Streit Satans mit Michael um den Leib Mose's (Juda v. 9 u. 14 f.), ferner die Erwähnung der Namen *Ἰακωβ* und *Ἰακωβ* 2 Tim. 3, 8, was auf einer Tradition, die jeder geschichtlichen Sicherheit entbehrt, beruht.

Die h. Schrift ist etwas Besseres, als ein Buch ohne Fehler, und die Fehler, welche sich in ihr finden, thun demjenigen, wodurch sie sich von allem anderen Schriftthum unterscheidet, keinen Eintrag. Wenn man, daß sie Gottes Wort ist, davon abhängig macht, ob sie auch in dem, was Sache des natürlichen Erkennens oder Wissens, der bloß verstandesmäßigen Forschung oder des Gedächtnisses ist, sich fehlerfrei und untrüglich erweist, so bemißt man die Wirkung des h. Geistes, deren Erzeugniß sie ist, nicht nach dem Zweck, zu welchem sie geschehen, sondern nach dem Wesen Gottes.

Andererseits darf man nicht sagen, die Schrift sei nicht, sondern sie enthalte Gottes Wort, so daß man in ihr unterscheidet zwischen dem, was in ihr religiöse Wahrheit und also Gottes Wort, und dem, was nicht religiöse Wahrheit und darum nicht Gottes Wort ist: eine mechanische Scheidung, bei der man hinsichtlich der Inspiration eine psychologische Unmöglichkeit annimmt. Die Wirkung des Geistes Gottes war keine stückweise, sondern der ganze Mensch, der unter der Wirkung des Geistes Gottes schrieb, unterstand dieser Wirkung. Darum hat man vielmehr so zu fragen, in welcher Beziehung dasjenige in der Schrift, was Sache des natürlichen Erkennens und Wissens ist, zu ihr als dem maßgebenden Zeugniß der Heilswahrheit stehe.

Was die Schrift von der Erschaffung der Welt sagt, ist nicht Befriedigung der Wißbegierde, sondern hat religiöse Be-

deutung, welche sich darin darstellt, daß ihre Erschaffung Verwirklichung von Gottes Wort ist, also seines sich verwirklichenden Weltgedankens, daß sie ausgeht in die Erschaffung des Menschen, und daß auf die sechs Tage ein siebenter folgt, welcher die göttlichen Tagewerke abschließt, deren eine doppelte Dreizahl ist, so zwar daß die Pflanzenwelt der Erde das Ergebniß der Gegensätze von Licht und Finsterniß, Himmel und Erde, Meer und Festland ist, welche durch die drei ersten Tagewerke ins Dasein gerufen worden, und die Erschaffung des Menschen der Schluß der Bildungen von Solchem, was sich bewegt, wie die Gestirne des Himmels, welche in ihren immer gleichen Bahnen gehen, die Vögel und Fische, welche in Luft und Wasser, die Thiere des Festlands, die auf der Erde sich bewegen, welche der zu persönlicher Freiheit und zur Herrschaft über seine Umgebung bestimmte Mensch beschreitet, womit die Schöpfung beschlossen ist. Es gibt also keine ewige Welt und die, welche geworden, ist so, wie sie ist, von Gott gewollt, und der Mensch ist nicht bloß ein Bestandtheil des Naturzusammenhanges, sondern auf ihn hin ist die Welt geschaffen und mit ihm ihre Erschaffung beschlossen; und nicht ein ewiges Werden findet statt, sondern die Schöpfung ist ein geschlossener Akt, auf den die Geschichte folgt, welche zwischen Gott und der Welt sich begibt. Anders gäbe es die Geschichte nicht, deren Ziel der Sohn Gottes ist und die Herstellung einer unter ihm einheitlich befaßten Welt. Der Schöpfungsbericht bietet also nicht das, worauf die Forschung des Naturkundigen zielt, wohl aber dient er zum Ausdruck einer Wahrheit, welche Gegenstand des Glaubens ist.

Von der Erschaffung der Geister ist nirgends in der Schrift die Rede. Denn sie gehören nicht in die Welt, welche in Abzielung auf den Menschen geschaffen ist. Aber die ganze Schrift ist beherrscht von der Voraussetzung, daß es eine Geisterwelt gibt. Aber was in den religiösen Anschauungen anderer Völker eine fragliche Vorstellung ist, ist hier durch seinen

Zusammenhang mit der h. Geschichte verbürgt. Die Wunderbarkeit des göttlichen Waltens, ohne welches eine Heilsgeschichte unmöglich wäre, indem es sonst sich innerhalb der einmal gegebenen Gesetze unwandelbaren Naturzusammenhangs bewegte, beruht auf dem Dasein einer Geisterwelt. Und wenn die menschliche Sünde nicht innerhalb des Menschen selbst angehoben haben soll, in welchem Falle die Erlösung aus ihr undenkbar wäre, so muß sie ihren Ursprung in einem Geisterthum gehabt haben.

Die Schrift lehrt vom Menschen nicht so, daß aus ihr mit der untrüglichen Gewißheit, welche die von ihr beurfundete Heilswahrheit für uns hat, das zu entnehmen wäre, was den Anthropologen und Psychologen beschäftigt. Aber die Art und Weise, wie sie von ihm spricht, steht mit der Heilswahrheit in einem Einklang, vermöge dessen sie an der Gewißheit der Heilswahrheit Theil hat. Sie lehrt uns, daß er aus irdischem Stoffe zu einem leiblichen Wesen geschaffen ist, welches lebendig (נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχή ζῶσα) durch das Innewohnen des Geistes, der ein Hauch göttlichen Lebens ist. Der Mensch ist also nicht nur geistiges Wesen, das herabgesunken auf die Erde, noch ein nur körperliches Wesen, das sich zu geistigem Leben entwickelt. Als in irdischem, stofflichen Leibe lebend kann er dem Tod anheimfallen, aber als durch einen Aushauch göttlichen Geistes lebend kann er lebend bleiben, solange das wirksame Einwohnen des Geistes in ihm währt. Er mußte nicht sterben, er muß auch nicht im Tode bleiben, nachdem er durch seine Schuld sündig geworden. Wäre er endlicher Geist, wie die Spiritualisten sagen, so wäre seine Sünde satanisch; und wäre er bloßes Körperwesen, wie die Naturalisten behaupten, so wäre sie nicht Schuld. Weil das Leben, in welches er geschaffen, das Leben eines körperlichen Wesens ist, so erbt sich durch seine leibliche Natur die Beschaffenheit derselben fort, in welcher sie durch die Sünde sich befindet. Weil er aber persönliches Leben durch den Geist Gottes ist, so ist er einer Wirkung Gottes auf ihn fähig, welche

macht, daß er sich mit dieser Beschaffenheit seiner übererbten Natur in Widerspruch setzen und zum Einklang mit Gottes Willen hergestellt werden kann. Und da er geschaffen, ein leiblich lebendes Wesen zu sein, so kann diese seine Herstellung in die Gemeinschaft mit Gott nicht ohne leibliche Wiedererstehung oder Verklärung zu der entsprechenden Beschaffenheit seiner leiblichen Natur bleiben. So steht die Art und Weise, wie die Schrift vom Menschen spricht, mit der Heilswahrheit in einer Uebereinstimmung, welche nicht wäre, wenn sie anders von ihm spräche.

Was die h. Schrift von der Urgeschichte der Menschheit lehrt, beruht auf Ueberlieferung, von der sich fragt, ob sie der Wirklichkeit entspricht. Aber wie auch die Geschichte der ersten Sünde in der Ueberlieferung und durch den Erzähler gestaltet sein mag: daß sie durch Versuchung von Außen hervorgerufene Uebertretung eines dem Menschen kundgegebenen göttlichen Willens war, ist für die Heilswahrheit unerläßlich. Und daß eine Fluth das erste Geschlecht vertilgt hat, aus welchem nur Eine Familie vermöge Glaubensgehorsams in die neue Zeit herübergerettet worden, hat wesentliche Bedeutung für die Heilswahrheit. Es hängt zusammen mit der wesentlichen Eigenthümlichkeit der nachfluthlichen Zeit der h. Geschichte, daß es in ihr ein eigenes Gemeinwesen des Heils gibt, welches zunächst in Gestalt eines werdenden und gewordenen Volks sein Dasein hat gegenüber einer außerhalb der Heilsgeschichte befindlichen, völkerweise lebenden Menschheit. Dies ist erst das zweite Stadium der Menschheit auf dem Wege ihrer Erlösung, welches erst eintreten konnte, nachdem die Geschichte der in Form der Familie lebenden Menschheit in eine Entartung ausgegangen war, welcher durch ein Gericht der Vernichtung gesteuert werden mußte, dem ein zweites zwischen der Heilsgemeinde und der ihr feindlichen Welt entscheidendes gegenbildlich entsprechen wird. Und daß es eine That des Glaubensgehorsams war, mit welchem die neue Menschheitsgeschichte anhub, ist ebenso, wie

der gleiche Beginn eines eigenen Heilsgemeinwesens in Abraham, im Wesen der h. Geschichte begründet.

Die Ursprungsgeschichte Israels beruht auf Ueberlieferung, von der es sich fragt, in wie weit sie genaue Wiedergabe des Geschehenen ist oder auf Rechnung der umgestaltenden Ueberlieferung und des Geschichtsschreibers kommt. Aber daß sie Familiengeschichte war, ist begründet in der heilsgeschichtlichen Nothwendigkeit, daß der allererste Beginn jenes Volks in einer persönlichen That des Glaubensgehorsams bestehe. Und die Aufeinanderfolge von Vater, Sohn und Enkel, ehe des Enkels Söhne die Stammväter der Stämme Israels werden, hängt zusammen mit einer anderen heilsgeschichtlichen Nothwendigkeit, daß sich in der Ursprungsgeschichte dieses Volks das Gesetz der Heilsgeschichte darstellen mußte. Was Abraham an Söhnen hatte vor und nach Isaak, mußte abgeschieden werden, damit ersichtlich sei, daß die Besonderung des Volks nur auf göttlicher Verheißung beruhe. Und von Isaak's durch ihre Geburt so nahe berechtigten Söhnen mußte der zuerst Geborene nachstehen, damit ersichtlich sei, daß Israel durch keinen auf irgend etwas Eigenes begründeten Anspruch der Verheißung theilhaftig sei (Röm. 9).

Man kann fraglich finden, wann die in Exodus, Lev., Num. enthaltenen Gesetze und Ordnungen in die vorliegende Fassung gebracht seien und wie sich die im Deuteronomium gegebene Zusammenfassung derselben hinsichtlich der Entstehungszeit dazu verhalte. Aber die Einrichtung des h. Zeltes und die damit zusammenhängende Stellung eines geschlossenen Priesterthums ist so sehr der Ausdruck des Verhältnisses eines Volks zu Gott, das als Volk seine Gemeinde ist, daß sie mit der Herstellung Israels in dieses Verhältniß zugleich gegeben gewesen sein muß. Ueberhaupt darf die gesetzliche Verfassung dieses Volks, welche ihm durch Mose gegeben sein soll, nicht erst allmählich aus seiner geschichtlichen Entwicklung herausgewachsen sein, sondern dasselbe muß von Anfang an ihr unterstellt gewesen

sein, wenn es sich von der übrigen, völkerweise lebenden Menschheit entsprechend unterscheiden soll, wie der Heiland von der durch ihn erlösten Menschheit. Die Opfer mußten da, als sie aus der Freiwilligkeit des Einzelnen in die Gebotenheit übergingen, ihre gemeingültige Ordnung bekommen, wenn das Gebet zu Gott in ihnen einen Ausdruck haben sollte, welches dem Verhältniß Israels zu Gott entsprach, und diese Ordnung derselben mußte von vorneherein maßgebend sein für ihre Darbringung, nicht aus der Opferpraxis sich erst herausbilden.

In David's Jugendgeschichte mögen zweierlei Berichte neben einander hergehen, von denen sich fragt, wie sie sich vereinigen lassen. Aber die Art und Weise, wie er zum König bestellt wurde, und daß er in den Besitz des Thrones nicht gekommen ist, ohne vorher von Saul angefeindet worden zu sein und solches erlitten zu haben, was der 22. Psalm schildert, ist wesentlich, wenn sein Königthum ein Vorbild dessen sein sollte, wie der König der neutestamentlichen Gemeinde bestellt wurde, der, bevor er zu seiner königlichen Herrlichkeit gelangte, hat leiden müssen.

Man nennt die dem öffentlichen Hervortreten Jesu vorausgegangene Geschichte sonderlich mythisch oder sagenhaft. Und sie wird ja in der Ueberlieferung und durch den Erzähler so geprägt worden sein, daß sie etwas anderes ist als eine bloße Chronik und Abschrift der Wirklichkeit. Aber ihre wesentlichen Züge sind mit dem Heilandsberufe Jesu unlöslich verwachsen. Eine Kinde, wie sie Maria erhielt, muß ihr gerade geworden sein, wenn Jesu Einkommen in die Welt durch nichts anders bedingt sein sollte, als durch den Glaubensgehorsam derjenigen, welche ihn empfing und gebär. Und in Bethlehem muß sie ihn geboren haben, nicht in Nazareth, ein Ort, von dem die Weissagung schweigt, weil Israel auf die Glaubensprobe gestellt sein mußte, ob es den Nazarener für den Heiland erkannte, ob es gleich nicht wußte, daß er dort geboren, wo es nach der Schrift seine Geburt erwartete. Und weder

Bethlehem durften Joseph und Maria sich freiwillig zum Wohnort gewählt haben, daß er dort geboren werde, noch die galiläische Stadt nach seiner Geburt. Es mußte Gottes Fügung sein, daß die Weissagung sich erfüllte und daß ihre Erfüllung sich verbarg. So wird beides wahr sein, was Matthäus und was Lucas erzählt, ohne daß daran irre machen darf, wenn es sich nicht im Einzelnen bequem ineinanderschieben läßt.

Johannes läßt den Täufer dieselbe Sprache reden, wie Jesum und beide seine eigene, und so hat man sich in Ausdruck, Satzbau und Gedankenverknüpfung die von ihm mitgetheilten Reden des Einen und des Andern als von ihm frei nachgebildet zu denken. Aber nicht ebenso fraglich ist, ob der Täufer Jesum als *ὁμῶς τοῦ θεοῦ* bezeichnet hat. Denn hätte er in ihm nur den gesehen, der mit Geist und Feuer taufen werde, so wäre zwischen seinem Zeugniß und dem Jesu von sich selbst eine solche Kluft, daß es nicht von dem Täufer heißen könnte, er sei gekommen, Jesum zu offenbaren. Und nicht ebenso fraglich ist, ob Jesus so gesagt hat, wie nach Johannes vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels oder zu Nikodemus von der Schlange Mose's. Denn damit thut Johannes zu wissen, daß Jesus von Anfang an gewußt hat, welchen Ausgang es mit ihm nehmen werde, und nicht hat er dies erst im Verlauf zu ahnen angefangen. Bei Matthäus nimmt es sich aus, als habe Jesus die Zwölfe gleich nach ihrer Besonderung ausgesandt, während bei Lucas beides von einander geschieden ist. Aber feststehen muß, daß er sie für sich und gerade diese und mit Einem Male erlesen hat. Denn darauf beruht, daß er im Voraus für eine Fortsetzung seines Werks und die gemeindliche Verfassung seiner Gläubigen gesorgt, und daß er selbst unter ihre Zahl den aufgenommen, der ihn hernach verrieth. Und die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen mögen sich vielleicht nicht in Ein Bild zusammenfassen lassen. Aber feststehen muß, daß er den Seinen so erschien, daß sie wußten, er lebe in demselben Leibe, in welchem er gekreuzigt worden,

aber in einem leiblichen Leben, in welchem der Leib ihm nur Mittel sei der Selbstoffenbarung und Selbstbethätigung, und keinerlei Schranke mehr war. Denn darauf beruht die Gewißheit über die Beschaffenheit seines Lebens, in welchem er, obgleich überweltlich zu Gott erhöht, mit ihnen Gemeinschaft hat. Und ob sich die Erzählungen von der Erscheinung, welche dem Saulus bei Damaskus geworden, vereinigen lassen, mag sich fragen; aber feststehen muß, daß er Jesum mit den Augen des Leibes gesehen; denn darauf beruht die Besonderheit seiner Befeuerung, welche der Besonderheit seines apostolischen Berufs entspricht.

Wenn also dasjenige, was Gegenstand natürlichen Wissens ist für uns oder war für diejenigen, von welchen es berichtet und ausgesagt ist, an derjenigen Gewißheit nicht Theil hat, welche der Schrift als der urkundlichen Bezeugung der Heilswahrheit eignet, so wird es andrerseits dieser Gewißheit in dem Maße mittheilhaft, als es zu der von ihr beurkundeten Heilswahrheit in Beziehung steht. Der Ausleger behält sich also das Auge frei und das Urtheil offen, ob es vor der Prüfung besteht, welcher Alles unterliegt, was Gegenstand natürlichen Wissens ist, behält aber auch immer ein Auge dafür, in welchem Zusammenhange es mit dem steht, was ihm glaubensgewisse Wahrheit ist, um es sich dadurch verbürgen oder in das richtige Licht des Verständnisses stellen zu lassen.

b) Das Verhältniß der Mannigfaltigkeit der Bezeugung der in der Schrift beurkundeten Heilswahrheit zu ihrer Einheitlichkeit.

Die Heilswahrheit, deren für die Kirche maßgebende Bezeugung die h. Schrift ist, besteht nicht in einer Anzahl von nebeneinanderlaufenden Lehrensätzen, sondern in dem einen Thatbestand des in Jesu vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit. Mit der Glaubensgewißheit dieser einheitlichen Heilswahrheit kommt der Ausleger an sein Geschäft der Schrift-

auslegung. Und wie er dessen im Glauben gewiß ist, daß diese einheitliche Wahrheit es ist, deren urkundliche Bezeugung die Kirche an der Schrift hat, so geht er mit der Erwartung an sein Geschäft, daß sich Alles, was er in ihr findet, unter sie zusammenschließen werde. Das ist gemeint mit dem Grundsatz, daß die Schrift auszulegen sei *secundum analogiam fidei*, wenn man ihn recht versteht.

Aber diesem Grundsatz kommt man nicht damit allein nach, daß man gleichartige Stellen vergleicht oder die Differenzen ungleichartiger auszugleichen sucht, sondern man muß immer der Einheitlichkeit der Heilswahrheit eingedenk das Einzelne verstehen. Fände sich solches, was sich nicht unter sie begreifen läßt, so würde der Schriftbestandtheil, wo es sich fände, zweifelhaft, ob er es mit Recht sei. So hat Luther Schriften, wie den Jakobusbrief, darnach beurtheilt, ob er Christum treibe: ein Kanon, den wir in der Weise formuliren würden, daß von der Erkenntniß aus, daß die Schrift als einheitliches Ganzes Christum treibt, alles Einzelne zu werthen ist.

Wenn wir Lev. 18, 5 die Vermahnung an Israel finden, Gottes Satzungen und Rechte zu halten, durch deren Befolgung der Mensch das Leben habe, oder Deut. 27, 26 den Fluch ausgesprochen über den, welcher nicht die Worte des Gesetzes sich gelten lasse, sie zu thun, so scheint hier ein ganz anderer Heilsweg vorgezeichnet als der neutestamentliche, z. B. Röm. 3, 28: *λογίζομεθα δικαιοῦσθαι πίστει κτλ.* Allein wir verstehen jene alttestamentlichen Stellen nach Maßgabe dessen, daß an der Spitze der Gesetzgebung das Wort steht: *אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם*. Die Voraussetzung also, unter welcher diese Gesetzesbestimmungen dem Israeliten gelten, ist, daß er so an Gott glaubt, wie es damit gegeben ist, daß er in der Erlösung Israels aus Aegypten den Gott erkennt, der es allein ist. Diese Erlösung war aber die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung und wollte als solche dankbar erkannt sein, so daß dieser Glaube an Gott Glaube an den Heilsrathschluß ist, für dessen

Verwirklichung die Berufung Israels geschehen. Die Verheißung des Lebens gilt also einer Einhaltung des Gesetzes, welche Bethätigung dieses Glaubens ist. Wenn Paulus Gal. 3, 12 und Röm. 10, 5 jene Stellen so ganz anders verwendet, so geschieht es gegenüber solchen, welche den νόμος aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang ablösten und als eine neben der Glaube fordernden Verheißung hergehende göttliche Forderung geltend machten, deren Erfüllung etwas neben dem Glauben wäre und nicht bloß des Glaubens Bethätigung. Von dem Gesetz in diesem der heilsgeschichtlichen Stellung desselben widersprechenden Sinne gilt dann, daß es „tödtet“ (2 Cor. 3, 6) und „verdammt“. Wie ganz anders der Verf. des 19. Psalms! Er nennt die Thorah Jehova's seelenerquickend und lebendig-machend; aber er versteht dann unter יהיה חיה das vor Allem auch die göttliche Verheißung, die Erwählung Israels, die Grundlage der Heilsgeschichte, einschließende Zeugniß des göttlichen Heilswillens, so daß auch das Gesetz der Gebote in das erfreuliche Licht dieses Heilszeugnisses zu stehen kommt.

Wenn der Sänger des 9. Psalms v. 18 sagt: „Rückwärts müssen die Gottlosen in die Todtenwelt, rückwärts dahin alle gottvergessenen Völker“, so könnte diese Stelle, für sich allein betrachtet, die darin sich ausprechende Hoffnung Israels so erscheinen lassen, als ob nur dies Volk allein übrig bliebe und das ganze Völkerthum zu Grunde gehen sollte. Aber die Meinung des h. Sängers will so verstanden sein, daß sie mit der dem Abraham gegebenen Verheißung in Einklang ist, welche lautet: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens“. Das Gemeinsame beider Aussagen ist der Gegensatz Israels gegen das aus eigener sündiger Entwicklung hervorgegangene Völkerthum. Aber das Ende der Geschichte, deren sonderliche Stätte zu sein Gott Israel ins Leben gerufen, bringt der außerisraelitischen Menschheit beides gleichermaßen: Segen und Gericht, Gericht über die Feindschaft des Völkerthums gegen das Volk des wahrhaftigen Gottes, aber Segen allen denen,

die zu seiner Erkenntniß sich führen lassen (vgl. Ps. 22, 28). Kein Geschlecht des Erdbodens gelangt zum Segen anders als durch dich und dein Geschlecht, so war dem Abraham zugesagt. Der Psalmist aber weiß, daß die Feindschaft gegen Israel keinen anderen Ausgang hat als den, daß, was feindlich ist, zu Grunde geht. Und wenn Jesaja 41, 16 sein Volk tröstet gegenüber den Weltvölkern, von welchen es mißhandelt wird, und ihm, während er diesen den Untergang in Aussicht stellt, zuruft: **יִאֲתָה תְּגִיל בָּהּ בְּקִרְוֹשׁ יִשְׂרָאֵל תִּתְהַלֵּל**, so erklärt sich dies, wenn man bedenkt, daß die Stelle demjenigen Theil des Abschnitts Kap. 40 – 66 entnommen ist, in welchem es sich um den Gegensatz zwischen Israel und dem Völkerthum handelt. Da gilt Israel als der Gemeinde Gottes solcher Trost im Hinblick auf die Zukunft. Ganz anders heißt es in demjenigen Theil dieses prophetischen Buches, welcher sich um den Gegensatz zwischen Frommen und Nichtfrommen bewegt, wie z. B. 65, 9: **וְהוֹצֵאתִי מִיַּעֲקֹב יֶרֶע וְיִמְהוּדָה יִרְשׁ הָרִי** und 66, 24, wo es sich um die **פְּשָׁעִים** handelt: **חִלְעָתָם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכָּבֵּה**. Nicht gelangen die Israeliten, weil Israeliten, zum Heil, noch sind die Nichtisraeliten, weil Nichtisraeliten, zum Verderben bestimmt, sondern das Gericht scheidet Gottesfürchtige und Gottesvergessene, aber das Heil kommt von Israel, und hierin liegt der Hinweis auf die Bedingung des Heiles. Es ist ein Mißverständnis, wenn man in den **רְשָׁעִים** der Psalmen nur die Nichtisraeliten sieht.

Man hat wohl das Buch Kohelet das befremdlichste in der Schrift genannt. Was es ausführt, ist der Satz: **הָכֹל הֲבָל**. Alles menschliche Wesen ist nichtig und unbeständig, und sicher ist nur, daß Nichts sicher und Nichts von Bestand ist. Aber worauf kommt nun der, welcher dies geschrieben, hinaus? Nicht darauf, daß man das Leben genießen soll, so gut man kann, oder trübseliger oder stumpfer Resignation sich hingeben,

geschweige beides zugleich. Vielmehr dies ist sein Resultat, daß Gott alles Thun des Menschen ins Gericht bringen wird, ob es gut oder böse, daher die Ermahnung 12, 13: **אֲנִי יְהוָה וְאַתָּה מִצֻּרְתִּי שְׁמֹר**. Zu diesem Resultate kommt Einer, der einmal geflissentlich von allem heilsgeschichtlich Gegebenen absieht. Nur in dem Volke Israel, dessen Denkweise von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes beherrscht ist, ist ein solches Ergebniß der Betrachtung des Menschlichen, wie es als solches ist, möglich.

Die **הַכְּמָה** des Buches der Sprüche ist allerdings Lebensklugheit, aber sie wird nie gemeine Klugheit des Egoismus, weil das menschliche Leben durchweg unter die Furcht Jehova's gestellt wird. Und ähnlich wird im Hohenliede das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß von Mann und Weib als geschlechtliche Liebe mit aller Hingabe an die geschöpfliche Schönheit gefeiert, aber nirgends sinkt es herab aus der Freude an dem, was Gott geschaffen, in die Gemeinheit des sinnlichen Genusses, so daß Salomo's Freude an seinem Weibe einerseits der Erschaffung des Weibes entspricht, andererseits, wie Adam's Freude an seinem Weibe, ihr Gegenbild hat an dem Verhältniß Christi zur Kirche, ohne daß das Lied im Einzelnen allegorisch gedeutet sein will. Man sieht, daß dieses Lied der Liebe aus einem Volksleben stammt, welches nicht der Entartung des sich selbst überlassenen Menschen anheimgegeben ist. Es bedarf der Allegorisirung desselben ebensowenig als der des 45. Psalm's, damit es seine Stelle im Kanon rechtfertige. Diese Bestandtheile des Kanons sind darauf anzusehen, wie im Gegensatz zu vergleichbaren Erzeugnissen des außerisraelitischen Völkerthums hier das Menschliche als solches, sei es in seiner Wichtigkeit oder in seiner Schönheit, hinsichtlich der Stimmung, die es wirkt, oder des Verhaltens, zu dem es bestimmt, in ein sittliches Maß gefaßt erscheint, welches so oder anders verlegt

und überschritten wird, wo das Volksleben nicht wie hier aus der heilsgeschichtlichen Erziehung erwachsen ist.

Solche Bestandtheile enthält der neutestamentliche Kanon nicht, weil hier die Gemeinde des Heils nicht mehr in der Gestalt eines Volksthum's gegenüber dem naturwüchsigem Völkertum besteht, sondern in der durch das Heil selbst gegebenen Gestalt der Gemeinde Jesu. Hier ist die Mannigfaltigkeit, in welcher sich die Heilswahrheit dargibt, eine andere. Sie selbst erscheint in verschiedener Ausprägung. Man unterscheidet hier Lehrbegriffe; aber es ist irrthümlich, wenn man die einzelnen Schriften nur als schriftstellerische Erzeugnisse ansieht, in denen der Einzelne seine Auffassung der Heilswahrheit gibt, wie sie in ihm individuell ausgeprägt ist. Wie in den historischen Schriften das Einzelne aufzufassen ist in seiner Bedeutung für den heilsgeschichtlichen Gedanken, welcher ausgeführt sein will, so ist in den Episteln zu sehen auf Anlaß und Zweck einer jeden, und wie dadurch der Inhalt derselben bestimmt wird. Es ist nicht an dem, daß bei Petrus die Hoffnung, bei Paulus der Glaube, bei Johannes die Liebe der Centralpunkt ihrer Auffassung des Heils wäre, noch ist innerhalb des neuen Testaments ein Fortschritt zu statuiren von einer verinnerlichten jüdischen Gesetzhaltigkeit zu paulinischem Universalismus des für den Glauben an Jesum gegebenen Heils, von da zur Vermittlung dieses Gegensatzes durch Abschwächung der Spitzen.

Wenn Matth. 5, 19 die *δικαιοσύνη*, welche gefordert wird, im Gegensatz zu einem *λύειν* der *ἐντολαί* des *νόμος* in ein *ποιεῖν* derselben gesetzt wird, so könnte man meinen, das Christenthum sei hienach nur eine verinnerlichte Gesetzhaltigkeit. Allein es ist zu bedenken, daß der Herr zu denen spricht, welche an ihn glauben. Von ihnen verlangt er eine Beobachtung des Gebotenen, die es nicht nach seinem Wortlaut bloß, sondern in dem von ihm kundgethanen Sinne des göttlichen Gesetzgebers erfüllt. Wo sie fehlt, da gilt, daß das Bekenntniß zu ihm nicht genügt, am Himmelreiche Theil zu haben. So sagt dann

Jakobus, daß es gelte, ὅλον τὸν νόμον τηρεῖν. Aber dieser νόμος ist für den Christen ein νόμος ἐλευθερίας, ein Gesetz, welches mit dem Willen des ihm Untergebenen eins geworden ist, so daß derselbe in Freiheit thut, was es fordert, und wesentlich Gesetz der Liebe (Röm. 13, 10). Und diese ἀγάπη, durch welche nach Gal. 5, 6 der Glaube wirksam ist (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη), ist bei Paulus keines andern Ursprungs, als wenn Jakobus 1, 18 sagt: ἀπεκίνησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας. Gott hat uns Christen in den Lebensstand, in welchem wir sind und der ein Stand der Freiheit ist, aus sich geboren durch ein Wort der Wahrheit (vgl. Röm. 5, 5). Von diesem λόγος ἀληθείας sagt er nicht, welches Inhalts er sei. Aber er spricht zu solchen, welche (2, 1) τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης haben, und ermahnt 5, 7: μακροθυμήσατε ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. Wenn er dann den λόγος ἀληθείας nennt 1, 21 τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμειον σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν, aber fortfährt v. 22: γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγον καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον, so kommt dies daher, daß er zu einem dem Christenstande entsprechenden Verhalten zu ermahnen zur Aufgabe hat, wo dann das Wort, welches den Herrn Jesum zum Inhalt hat, auch das mit dem Glauben an ihn gegebene Verhalten in sich schließt, das nicht bloß gewußt sein will. Daher es 2, 14 heißt: τί τὸ ὄφελος, εἰὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ, μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν. Derselbe Paulus sagt Röm. 2, 6: ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, welcher Röm. 3, 28 betont, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, wo es sich darum handelt, wie ein Mensch so zu Gott zu stehen komme, daß er seiner Sünde Vergebung habe und in diesem Sinne ein in Gottes Augen Gerechter sei. Daß es hiefür neben dem Glauben an Jesum eines Anderen bedürfe oder einen anderen Weg als den des Glaubens an Jesum gebe, verneint er. Dort dagegen macht er geltend, daß Einer nicht deshalb, weil er weiß, sondern weil er thut, was recht ist, vor Gottes Gericht bestehen werde. Wenn nun Jakobus

sagt 2, 24: ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, so meint er nicht, was dazu gehört, daß ein sündiger Mensch Gottes Urtheil für sich habe, sondern was dazu gehört, daß sein Verhalten dem ihm geltenden Willen Gottes entspreche, ein δικαιούσθαι, ein Gerechtwerden in dem Sinne, in welchem er δικαίος gebraucht, und dies ist mit einer πίστις, welche sich der ἔργα entschlägt, nicht gethan. Dies ist eben dann eine andere πίστις als die Abrahams, von der es heißt: ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, die aber eben auch nicht ohne Thun war. Wenn man nicht mit der Voraussetzung, daß die Schrift das Zeugniß der einheitlichen Heilswahrheit ist, an die Auslegung geht, so wird man den Brief Jakobi anders lesen, als wie Jakobus erwarten konnte, daß er von denen, an welche er ihn gerichtet, werde gelesen werden.

Man hat vom Brief an die Hebräer gesagt, daß dort ein anderer Begriff von πίστις sei als bei Paulus im Römer- oder Galaterbrief. Der rechtfertigende Glaube komme dort nicht vor. Allein in den Briefen an die Römer und Galater handelt sich's um den Weg, wie der Mensch dazu gelange, vermöge Sündenvergebung das Urtheil Gottes für sich zu haben. Dieser Weg ist kein anderer als der des Glaubens an Jesum, welcher die Sünde der Welt gesühnt hat. Dagegen der Hebräerbrief ist an solche gerichtet, welche daran irre werden wollten, daß in Jesu die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung gegeben sei, weil sie sich um ihres Glaubens willen an den, ohne welchen sie in der Welt waren, bedrängt sahen. Da mußte der Glaube in der Richtung gestärkt werden, damit sie auszuharrten in der Hoffnung auf die Vollendung des in Christo schon vorhandenen Heils, weshalb hier gezeigt wird, daß eben in dem, woran die Leser Anstoß nahmen, im Tode Jesu als seinem Hingange zu Gott die Erfüllung des verheißenen Heiles gegeben sei. Der Lehre vom rechtfertigenden Glauben zu gedenken, war hier ebenso wenig der Ort als in den Briefen an die Römer oder die Galater der Ort war, von der Wiederkunft

Christi zu reden. Hier handelt sich's um den Gegensatz gegen den jüdischen Anspruch auf ein Vorrecht Israels und gegen die jüdische Forderung der Selbstuntergehung unter das Gesetz.

Man konnte in den synoptischen Evangelien eine andere Lehre von Jesu finden als in dem johanneischen. Im letzteren soll die Präexistenz Jesu betont werden, von der in den anderen Evangelien nichts zu finden sein soll. Aber wie könnte *ἐκ πνεύματος ἁγίου* empfangen sein, der erst hiermit zu sein anfang, ohne aus der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hervorzugehen? Wenn zu zeigen war, daß sich in Jesu Person und Geschichte die alttestamentliche Geschichte und Schrift erfüllt habe, gerade auch in demjenigen, was dem zu widersprechen schien, so mußte dies an der Geschichte des Menschen Jesus geschehen. Und wenn, wie von Lucas, der Anfang der neutestamentlichen Heilsverkündigung aufgezeigt werden sollte, so mußte ausgeführt werden, was Hebr. 2, 3 zu lesen ist, von der *σωτηρία ἣτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι κτλ.* Dagegen im Johannesevangelium handelt sichs darum, zu zeigen, was es heiße, an Jesum glauben, nämlich auf das Wort des Zeugnisses hin ihn als den Gottessohn bekennen, als welchen er sich bezeugt hat. Daher waltet hier die Bezeichnung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, dort die als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vor. Wenn im Johannesevangelium der wunderbaren Empfängniß Jesu nicht gedacht ist, soll man glauben, daß derjenige, welcher es schrieb, sie abgelehnt habe? Aber wie ist dies möglich, da sich bei ihm das Wort findet: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*? Wie Johannes die Thatsache seiner wunderbaren Empfängniß bei den Lesern voraussetzt, so setzen Matthäus und Lucas voraus, daß ihre Leser wissen, Jesus habe nicht erst mit seiner Empfängniß zu sein angefangen. Von der Voraussetzung der Einheitlichkeit der in der Schrift bezeugten Heilswahrheit aus wird man nicht dahin kommen, dasjenige, was man in einer neutestamentlichen Schrift nicht ausgesprochen findet, für etwas anzusehen, was der betreffende Verfasser nicht gewußt oder abgelehnt habe.

Man sagt, in den für ächt anzuerkennenden paulinischen Briefen sei keine Präexistenz Jesu gelehrt, daher sei der Colosserbrief unächt und der an die Hebräer könne nicht von Paulus geschrieben sein. Aber abgesehen davon, daß es 1 Cor. 8, 6 heißt von Jesu: δι' οὗ τὰ πάντα, wie vom Vater: ἐξ οὗ τὰ πάντα, lesen wir Gal. 4, 4: ἐξαπέστειλεν (Gott sandte von sich aus) τὸν υἱὸν αὐτοῦ, wie τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, wonach also zu verstehen ist Röm. 8, 3: τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας. Jesus heißt hier Gottes Sohn im Gegensatz zu solchen, welche aus dem sich selbst fortpflanzenden Geschlechte hervorgehen. Und im Hebräerbrieft lesen wir 3, 2: πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν κτλ., während 1, 2: δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν; und was in Ps. 102 von Jehova gesagt ist, daß er vor Allem gewesen, wird v. 10 auf den Sohn bezogen. Wo von seiner Treue die Rede ist, welche er Gott bewiesen in der Ausrichtung seines Berufswerkes, ist geredet wie 3, 2; da ist er der Mensch, den Gott dazu in dieses Leben gesetzt hat; wo von der Größe dessen, durch welchen Gott zu uns gesprochen, wie 1, 2: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ κτλ. Und letzteres wird nicht eigens gelehrt, sondern als Gegenstand des Glaubens vorausgesetzt. Ähnliche Aussagen, wie im Hebräerbrieft finden wir im Colosserbrieft, weil es sich hier darum handelt, Solchen zu begegnen, welche von einer Macht arger Geister über das Völkerthum sagten, welcher entnommen zu sein der Glaube an Jesum und die Taufe nicht genüge. Daher wird hier hervorgehoben, daß Alles, auch die Geisterwelt, durch ihn geschaffen sei. Und wenn Phil. 2, 6 das seiner Menschwerdung vorgängige Sein ein ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ genannt wird, so schließt dies in sich, daß er dessen Macht-herrlichkeit getheilt hat, der nun, nachdem er Mensch geworden, sein Vater heißt.

In den Briefen an die Römer und Galater ist von Jesu Wiederkunft keine Spur zu finden. Kennt sie der Apostel nicht oder will er sie ausgeschlossen wissen? Aber 1 Cor. 15 ist

der Glaube an sie ebenso vorausgesetzt als im 1. Brief an die Thessalonicher. Denn wenn Paulus in den Thessalonicherbriefen von der Wiederkunft Christi handelt, so geschieht es nur, um einerseits diejenigen zu trösten, welche trauerten um die vor derselben aus der Gemeinde Hinwegsterbenden; und andrerseits, um den Irrthum zu berichtigen, als sei die Zeit der Parusie schon vorhanden. Und 1 Cor. 15 kommt er auf sie zu sprechen im Zusammenhang einer Widerlegung derjenigen, welche meinten, die Lehre von der Todtenauferstehung bei Seite setzen zu dürfen. Hinwiederum, wenn im 1. Brief Petri von der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1, 7 u. ö.), 2 Petr. 3, 10 ff. von einer ἡμέρα κυρίου die Rede ist, welche der geschöpflichen Welt Auflösung und Herstellung einer neuen bringt, so ist letzteres denjenigen gegenüber gesagt, welche wähnen, es bleibe Alles, wie es ist, die Offenbarung Jesu Christi aber in Aussicht gestellt als das Ende der παθήματα der Christen. Hebr. 12, 27 endlich redet von einer μετάνοια τῶν σαλευομένων, um daran zu erinnern, um wie Großes sich handelt beim Hören auf denjenigen, welcher zu uns redet, ohne daß gesagt wird, wie jene μετάνοια zusammenhänge damit, daß ὁ Χριστός ὁφθαλμοῖς τοῖς αὐτῶν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν, was nach 9, 28 der Abschluß des mit seinem Tode und Hingang schon Geschehenen ist. Das Eine, wie das Andere wird nicht eigens gelehrt, sondern nur daran als an Geglaubtes erinnert.

Im Galaterbrief ist vom Tode Jesu wiederholt, von seiner Auferstehung nur 1, 1 die Rede, von seiner Erhöhung zu Gott nicht, obgleich Beides die Voraussetzung jener ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist, von welcher 1, 12 spricht. Es handelt sich in diesem Brief immer nur darum, daß Jesus nicht δορεῖν ἀπέθανεν. Hingegen 1 Cor. 15 ist nicht bloß von Jesu Auferstehung und Wiederkunft geredet, sondern auch von seinem damit beginnenden βασιλεῦν, welches bis dahin währt, daß er nach Vernichtung aller gottfeindlichen Macht, und zuletzt des Todes παραδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ (v. 24),

was seines Gleichen nur in der Apokalypse hat, in jenem tausendjährigen βασιλεύειν Kap. 20, 6. Der Apostel kommt 1 Cor. 15 auf dieses βασιλεύειν zu sprechen, nicht, um etwas Absonderliches zu lehren, sondern weil es ihm darum zu thun ist, darzuthun, welche Bedeutung die Lehre, daß der gegenwärtige Todeszustand nicht bleibt, im Ganzen der Heilsgeschichte hat. Und wenn endlich 2 Petr. 3, 10 von einem Gericht des Feuers die Rede ist, welches die gegenwärtige Welt auflösen wird, so ist dies nicht eine diesem Briefe eigenthümliche Lehre von einem schließlichen Weltbrand, sondern beruht auf Solchem, was schon von dem alten Testament her bekannt und geläufig ist.

Wir haben an einer Reihe von Beispielen zu zeigen versucht, wie es gemeint sei, daß die Schrift unter der Voraussetzung der Einheitlichkeit der in ihr beurfundeten Heilswahrheit gelesen sein will, damit der Mannigfaltigkeit ihrer Bezeugung derselben ihr Recht, aber ihr wirkliches Recht werde. Diese ihre Mannigfaltigkeit und doch Einheitlichkeit berührt sich am nächsten mit der Wunderbarkeit, die wir der Schrift hinsichtlich ihres Ursprungs beimaßen, indem sie für dieselbe zeugt, während wir das, was in ihr Gegenstand natürlichen Wissens oder Erkennens ist, an der Glaubensgewißheit ihres Inhalts nur in dem Maße Theil nehmen sahen, als es zu der Heilswahrheit in Beziehung steht.

Hiermit ist nun aber erschöpft, was von den im Glauben begründeten Voraussetzungen zu sagen ist, mit welchen der Ausleger an die Schrift herankommt, von ihrer Wunderbarkeit, ihrem israelitischen Charakter, ihrer heilsurfundlichen Einheitlichkeit. So kommt er an die Schrift, wie sie ihm als das einheitliche Ganze vorliegt, als welches sie der Kirche die maßgebende Urkunde der Heilswahrheit ist. Denn als Glied der Kirche, aber nicht dieser oder jener Kirchengemeinschaft, sondern der immer einen und selben Kirche des Herrn kommt er an sie, deren Glauben er theilt, weil er desselben durch selbsteigne

Erfahrung gewiß ist. Wo diese Voraussetzungen fehlen, da kommt es zu einer Auslegung der Schrift, welche grammatisch-historisch sein mag, aber weder die Sprache der Schrift, noch ihren Inhalt so versteht, wie sie verstanden sein wollen, wenn die Schriftauslegung dazu dienen soll, die jeweilige Kirche zu demjenigen Gebrauch der h. Schrift zu befähigen, zu dem sie ihr als die maßgebende Norm ihres Glaubenslebens, als das ihr stetig gegenwärtige Wort Gottes gegeben ist. Nur unter jener Voraussetzung also ist die grammatisch-historische Auslegung der Schrift dessen sicher, sie so zu verstehen, wie sie verstanden sein will.

Bisher kam die Schrift in Betracht in der Einheitlichkeit, wie sie gegenwärtiges Besitzthum der Kirche ist, und der Ausleger trat an sie heran als Glied der Kirche. Da fragte sich's, was er als solches zu seinem Geschäfte mitbringt. Andererseits aber kommt sie an ihn aus der Vergangenheit, aus welcher die Kirche sie überkommen hat. Da fragt sich's, was sie vermöge dessen, daß sie aus dieser Vergangenheit an ihn kommt, von ihm fordert, um verstanden zu werden. Dort kam sie in Betracht hinsichtlich einer Beschaffenheit, welche sie mit den Erzeugnissen des in der Kirche waltenden Geistes theilt, als welche alle in dem Maße als sie dies sind, an der Wunderbarkeit, dem israelitischen Charakter und dem die Heilswahrheit bezeugenden Inhalt des Wortes Gottes Theil haben, aber mit dem Unterschied, daß sie nicht je und je ergehendes, aus der jeweiligen Kirche hervorgehendes Gotteswort ist, sondern das ein für allemal gegebene, für die Kirche aller Zeiten und Orte maßgebende. Jetzt kommt sie in Betracht hinsichtlich einer Beschaffenheit, welche sie mit anderen Erzeugnissen aus dem Alterthum theilt, so jedoch, daß immer im Auge behalten bleibt, daß die Vorzeit, aus der sie stammt, eine heilsgeschichtliche ist, wonach es sich auch hier nicht um eine bloße Uebersetzung allgemeiner hermeneutischer Sätze auf einen individuellen Fall handelt. Und kam sie dort in Frage als ein-

heitliches Ganzes, so hier als die Summe ihrer Bestandtheile, und zwar handelt sich's um ein Dreifaches, nämlich 1) um den ursprünglichen Bestand der h. Schrift, a) was den Umfang, die ihr angehörigen Bestandtheile betrifft, ob er derselbe, wie in der jeweiligen Kirche (Kanonicität der einzelnen Bestandtheile); und b) was den Text anlangt; 2) um die Sprachen, in welchen die einzelnen Schriften verfaßt sind, gegenüber den Uebersetzungen, durch welche die Schrift für den Gebrauch der jeweiligen Kirche gemein nutzbar gemacht ist; 3) um die geschichtliche Entstehung dieser Summe von einzelnen Schriftstücken, wann, von wem, für wen und unter welchen Umständen sie verfaßt sind. Hier überall sind Untersuchungen und Kenntnisse, welche der Geschichte der h. Schrift angehören, Voraussetzungen für die Auslegung. Es fragt sich, welchen Einfluß sie auf dieselbe haben.

II.

Die Schrift als aus der Vergangenheit stammende Summe ihrer Bestandtheile.

1.

Der ursprüngliche Bestand der Schrift.

a) Umfang des Kanons.

Für den Ausleger gibt es keinen symbolisch festgesetzten Kanon der h. Schrift, welchen denn auch die lutherische Kirche nicht hat. Wenn er Bestandtheile des dormaligen findet, welche sich nicht unter die einheitliche Heilswahrheit befassen, so ist seine Sache nicht, sie darunter zu zwingen oder die Heilswahrheit ihnen anzupassen, sondern es wird ihm dann fraglich, ob sie der h. Schrift der Christenheit mit Recht angehören. Andererseits können ihr aber auch Bestandtheile einverleibt worden

sein von der jeweiligen Kirche, welchen die Entstehungsgeschichte des Kanons kein Recht gibt, ihr anzugehören. Der Ausleger hat hierauf zu achten, weil dann von vorneherein sein Augenmerk darauf gerichtet sein muß, ob ihre Beschaffenheit sie geeignet macht, ihr anzugehören.

Was den alttestamentlichen Kanon anlangt, so ist für uns von keinem Belang, wie er sich gebildet hat, wovon auch so gut wie nichts bekannt ist. Es fragt sich für uns Christen nur, welches für Jesum und die Apostel die h. Schrift gewesen; denn darauf hin ist sie es uns. Da steht es denn geschichtlich fest, daß zur Zeit, als die christliche Kirche ihren Anfang nahm, die h. Schrift eben dieselben, keine andern, nicht mehr und nicht weniger Schriftstücke umfaßt hat, als welche wir in dem alttestamentlichen Kanon beisammen finden. Aber in den LXX, auf welche die Schriften des neuen Testaments so oft zurückgehen, finden sich neben und zwischen den Bestandtheilen jenes Kanons solche Schriftstücke, welche dem alten Testament fremd sind. Daß diese Bestandtheile jemals den kanonischen Schriften gleichgeachtet gewesen, ist nicht erweislich. Wenn Hebr. Kap. 11 auf Solches Bezug genommen ist, was in den Büchern der Makkabäer sich findet, so ist das nur Geschichtliches, wie es auch eben dort nur der Ueberlieferung entnommen wird; und wenn im Brief Jakobi Berührungen mit der Weisheit Salomonis oder Jesus Sirach vorkommen, so sind es doch nicht Berufungen als auf h. Schriften. Nachmals freilich ward der Unterschied verwischt, und die katholische Kirche erklärt bekanntlich die Apokryphen für gleichgeltend mit der kanonischen Schrift. So wird denn der Ausleger auch sie zum Gegenstand seiner Thätigkeit machen müssen, aber so, daß er immer dieses Unterschieds eingedenk bleibt, und zu dem Zweck, um zu ermitteln, ob die Verneinung desselben berechtigt ist.

Anders verhält es sich mit der neutestamentlichen Schrift, deren Sammlung uns bekannt ist. Ihr sind in der ersten Zeit der Kirche nur die Evangelien sammt der Apostelgeschichte, die

paulinischen Briefe, welche den Namen des Apostels tragen, der 1. Brief Petri und der 1. Brief Johannis allgemein als angehörig geachtet worden; der 2. Brief Petri, der 2. und 3. des Johannes, die Briefe Jakobi und Judä und die Apokalypse nur je in einem Theile der Kirche. Die Apokalypse, selbst wenn sie für johanneisch galt, sowie der 2. Brief Petri kamen ziemlich spät zu allgemeiner Anerkennung, der Hebräerbrieff im Abendland erst im vierten Jahrhundert. Und der sogenannte Brief des Barnabas, wie der Hirte des Hermas waren in manchen Theilen der Kirche in gleichem Gebrauch. Doch sind letztere Schriften niemals allgemein zur h. Schrift gerechnet worden und bleiben deshalb außer Betracht. Jenes Unterschiedes aber zwischen denjenigen Schriften, die von Anfang, und denjenigen, welche nur allmählich der h. Schrift beigezählt wurden, hat der Ausleger eingedenk zu bleiben, um zuzusehen, ob letztere nicht den ersten gleich zu achten sind, ob ein Unterschied von protofanonischen und deuterofanonischen Schriften von Belang ist für die Geltung, welche sie als h. Schriften für die Christenheit haben.

Es gibt aber auch Bestandtheile der anerkannt kanonischen Schriften, die nachweislich ihnen nicht ursprünglich angehört haben. Dies ist z. B. der Fall hinsichtlich der ersten Verse von Joh. Kap. 8. Die darin enthaltene Erzählung vom ehebrecherischen Weibe gehört, wie aus der handschriftlichen Beurkundung unzweifelhaft erhellt, dem Evangelium Johannis nicht an. Das Gleiche gilt in Bezug auf die letzten Verse, welche das Evangelium Marci zu haben pflegt, hinter den Worten *εποβούρτο γάρ* (von v. 10 an). Von der Stelle Röm. 16, 26—27 ist fraglich, nicht nur, ob sie an diesen Ort gehört, sondern auch, ob sie überhaupt ein ursprünglicher Bestandtheil des Briefes ist. Ein Einschubel ist wohl auch Joh. 5, 4, sicher 1 Joh. 5, 7. Derlei ist auszuscheiden. Dagegen ist Joh. Kap. 21 zwar kein Bestandtheil der johanneischen Schrift, aber auch nicht für einen solchen ausgegeben, sondern als ein

Zusatz bezeichnet, ohne welchen sie nicht im kirchlichen Gebrauch gewesen sein wird.

In allen diesen Fällen liegen Thatfachen vor, welche der Ausleger kennen muß, um sie bei der Auslegung zu berücksichtigen, damit nicht für einen Bestandtheil der h. Schrift gelte, was der geschichtliche Thatbestand als ihr nicht oder nicht gleichmäßig angehörig zu wissen thut. Aber er muß auch darauf gefaßt sein, daß durch die Auslegung ein Schriftstück oder ein Bestandtheil desselben als irrthümlich an seine Stelle oder in den Kanon gelangt sich erweist. Es ist möglich, daß Sach. 9—11 oder 12—14 von einem Anderen herrührt als 1—8, oder daß die Reden Elihu's dem Buch Hiob erst von anderer Hand beigelegt sind. Dies wird aber nicht hindern, daß diese Stücke ihre Stelle im Kanon haben. Aber wenn die Weissagungen Jes. 40—66 nach Koresch oder die Offenbarungen Daniels nach Antiochus Epiphanes verfaßt sind, dann sind sie nicht Prophetie, als welche sie ihre Stelle im Kanon haben. Oder wenn der 2. Brief Petri nicht von Petrus sein kann, dann ist der Inhalt von Kap. 2 keine Vorhersagung, sondern dem Briefe Judä nachgebildet und die Bezugnahme auf eigenes Erlebnis 1, 12 ff. und auf paulinische Briefe weniger als werthlos, weil Fiktion. Dagegen kann das Buch Kohelet dem Solomo nur in den Mund gelegt sein, ohne daß der Inhalt dadurch weniger geeignet ist für eine kanonische Schrift. Denn es kommt wenig darauf an, von wem das Buch verfaßt ist.

b) Der Text der Schrift.

Was den Text anlangt, so stammt der alttestamentliche aus der Zeit, wo die Schriften bereits zu einem Ganzen zusammengeordnet waren. Es ist möglich, daß der Text, wie er damals aufgenommen wurde, Verderbnissen oder absichtlichen Aenderungen unterlegen hat. Aber seit der Zusammenfassung der Schriften in die Einheit eines alttestamentlichen Kanons ist auf die Erhaltung des Textes eine solche Sorgfalt verwandt

worden, daß selbst zwischen dem orientalischen Text, wie er in der Petersburger Handschrift der נביאים אחרונים vorliegt, und dem occidentalischen nur eine ganz geringe Anzahl von Varianten besteht. Selbst offenbare Fehler pflanzte man lieber fort. Die im Ketib und Keri vorliegenden Verschiedenheiten sind keine Varianten.

Nach den LXX den Text zu ändern wird selten rathsam sein. Ihre Abweichungen vom masoretischen Text sind oft absichtliche Aenderungen, oft auch durch Mißverständnis veranlaßt. Auch können sie einen fehlerhaften Text gehabt oder den damals unpunktirten Text falsch gelesen haben. Immerhin ist aber zuzusehen, ob an einzelnen Stellen nicht doch durch sie der richtige Text erhalten ist; z. B. Gen. 47, 31 können sie richtig המטה gelesen haben, wonach Hebr. 11, 21: ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ; und Ps. 48, 15 עלמות (wo jetzt על-מות), so daß zu übersetzen: „Er wird uns führen (הוא ינהיג) ewiglich“. Auch abgesehen von den LXX kann geändert werden müssen, z. B. 2 Sam. 8, 13, wo die Vergleichung von Ps. 60, 2 und 1 Chr. 18, 12 lehrt, daß der Text mehrfach corrupt ist. In der Ueberschrift des 9. Psalms findet sich die Angabe על-מות לבן, wofür LXX: ὑπὲρ τῶν κορυφῶν τοῦ νοῦ, wovon κορυφῶν als Wiedergabe von עלמות, wie sie gelesen haben dürften, richtig sein kann, aber wohl nicht τοῦ νοῦ. Vielleicht hat man לבן nach Jes. 1, 18 zu verstehen und zu übersetzen: „Wasche weiß die verborgenen Fehler“, was dann Anfangswort eines Liedes wäre, wie אל תשהת Ps. 57. 58. 59. In Sach. 14, 18 gibt ולא באה mit folgendem עליהם keinen Sinn. Vielleicht ist ולא באה zu lesen und עליהם zum Folgenden zu ziehen*). Es kann auch die Versabtheilung irrig sein; so ist z. B. Ps. 95, 10 ארבעים שנה zum Vorhergehen-

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 620.

den zu ziehen, wie Hebr. 3, 9 und darnach vielleicht auch in LXX abzutheilen; und Ps. 110, 3 קָדַשׁ בְּהַרְרֵי קָדַשׁ vielleicht zur ersten Vershälfte.

Die Forderung, den Text so zu lesen, als sei er unpunktirt, ist übertrieben. Wohl aber ist er so zu lesen, daß man immer eingedenk ist, er könne falsch punktirt sein. Und voreilig ihn zu ändern, weil er unpassend scheint, ist von Uebel. Doch die Möglichkeit, daß er wirklich verderbt ist, muß dem Ausleger immer vor-schweben.

Was den neutestamentlichen Text anlangt, so steht es insofern günstiger, als wir reichere Mittel haben, uns der richtigen Textgestalt zu versichern; ungünstiger insofern, weil die Menge der Varianten größer ist. Die neutestamentlichen Schriften waren in engeren Kreisen in Gebrauch; sie waren zum Theil an einzelne Gemeinden und einzelne Personen gerichtet, und wurden also nur zufälliger Weise vervielfältigt, ohne daß dies Geschäft einer einheitlichen Aufsicht unterlag, wie dies bei dem alttestamentlichen Text möglich war. So konnte der Text ein sehr mannigfaltig verderbter geworden sein, ehe es zur Herstellung eines neutestamentlichen Kanons kam, und vollends, ehe sich die ganze Kirche über den gleichen Umfang dieses Kanons geeinigt hatte. Hier wird es also allerdings nöthig sein, daß, nachdem die urkundliche Textkritik ihre Arbeit gethan hat, der Ausleger den Text so lese, wie er in der Urschrift beschaffen gewesen, also ohne Wortabtheilung, was freilich bei der Natur griechischer Sprache und Schrift von geringerem Belang ist als bei der hebräischen, und ohne Interpunktion, Accente und Spirituszeichen. Die Zahl der Fälle, wo man auf diesem Wege zur richtigen Auslegung gelangen kann, dürfte nicht so gar klein sein. So ist z. B. Gal. 3, 11 und ebenso 1 Cor. 15, 27 wahrscheinlich *δι' ἡλίου* oder, wenn man auch getrennt schreibt *δι' ἡλίου ὅτι*, doch jedenfalls so, daß Beides eng zusammengehört und nicht so, daß eine Interpunktion dazwischen stehen

könnte, zu schreiben und ὅτι weder als „daß“ zu nehmen, noch auch als „weil“, sondern δηλονότι = nämlich. An der Stelle 1 Cor. 15 erwächst daraus nur eine Erleichterung der wesentlich bei dem gleichen Sinn verbleibenden Stelle. Aber Gal. 3, 11 hängt davon eine ganz andere Construction der Sätze ab und ein wesentlich anderer Sinn, weil anderer Zusammenhang. Col. 2, 14 pflegt man so zu interpungiren, daß τοῖς δόγμασιν zum Vorhergehenden gehört, wo es weder einen tauglichen Sinn gibt, noch auch nur irgend richtig construierbar ist. Aber es wird hier einer der Fälle sein, wo das Relativum wegen nothwendiger Betonung eines Bestandtheils des relativischen Satzes nachgesetzt ist, und man wird zu interpungiren haben: τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεραντίον ἡμῶν. Hebr. 3, 16 hat man lange τινές geschrieben, bis die Einsicht, daß dies keinen richtigen Sinn gibt, auf Aenderung der Accentuation führte, und man schrieb τινες. Wenn der Schwierigkeit, welche sachlich in Luc. 2, 2 liegt, dadurch abgeholfen werden könnte, daß man statt αὐτῇ schriebe αὐτή, so würde dies nicht eine Textänderung heißen können und unbedingt erlaubt sein. Joh. 19, 14 besteht bei der herkömmlichen Abtheilung ein unlösbarer Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Interpungirt man aber, wenn auch die Verbindung eine auffallende ist: ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα κτλ. = es war aber Freitag, des Passah's etwa um die 6. Stunde, so löst sich der Widerspruch. Es ist dann nach Stunden gerechnet, wie weit es in der Passahfestwoche war. Apok. 1, 15 ist ein Fall, wo die ursprüngliche Lesart ganz verloren gegangen ist. Dieselbe lautete wohl: ὡς ἐν καρδίᾳ πεπρωμένη = wie inmitten eines in Gluth versetzten Ofens. Da nämlich Jota subscriptum in der Regel nicht, zuweilen aber als *I* geschrieben wurde, so wäre die Schreibung *IIIIYPΩMENHC* zu erklären, indem *I* in *C* (ι in ε) vertauscht wurde.

Sache des Textkritikers ist es, die Ergebnisse der Vergleichung der Handschriften, Versionen und patristischen Citate

darzulegen. Wäre es möglich, den hienach ältesten Text herzustellen, so schiebe sich die Arbeit des Textkritikers von der des Auslegers reinlicher. Aber diese von Lachmann gestellte Aufgabe ist nicht vollkommen lösbar. Daher wird der Textkritiker auch schon gleich mehr oder weniger zum Ausleger und dieser kann sich die Arbeit des ersteren nicht schlechtthin ersparen. Er muß das Alter der Handschriften, ihre Verwandtschaft, den Werth der Versionen und ihr Verhältniß zu einander im Auge haben, um zu beurtheilen, welcher Text der am besten beglaubigte sei, wobei darauf zu achten ist, welche Lesart am wahrscheinlichsten aus der anderen entstanden, welche auf absichtlicher Aenderung beruhen kann, wie z. B. in den ältesten Majuskeln oft vermeintlich Entbehrliches getilgt ist. Dogmatische Absichtlichkeit bei der Textänderung hat oft ein Theil dem anderen vorgeworfen; aber ein Verfahren, wie das Marcion's, ist nur häretischerseits möglich. Gegen den nach allen diesen Erwägungen gesicherten Text ist nicht so leichtthin zu entscheiden, wenn er auf den ersten Anblick als der weniger oder nicht passende erscheint. So wird z. B. Phil. 2, 1 die Lesart *εἰ τις* von den Auslegern verworfen, von den bedeutendsten Textkritikern unserer Zeit, wie Lachmann, Tischendorf, Tregelles anerkannt und erweist sich auch bei genauerer Erwägung als annehmbar. Eine Lesart kann aber auch sehr allgemein geworden sein, weil anscheinend passender, und ist doch nicht die ursprüngliche. So liest man 1 Tim. 5, 16 gewöhnlich: *εἰ τις πιστὸς ἢ πιστὴ ἔχει χήρας*. Aber auch hier ist die neueste Textkritik einhellig für das anscheinend unpassende *εἰ τις πιστὴ ἔχει χήρας*. Luc. 6, 1 ist ungeachtet ihrer Schwierigkeit die Lesart *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* sehr allgemein und ist dennoch mit Tregelles nur *ἐν σαββάτῳ* zu lesen. In der That ist die Bemühung, mit *δευτεροπρώτῳ* zurechtzukommen, umsonst. Offenbar wurde zuerst wegen v. 6 (*ἐν ἐτέρῳ σαββάτῳ*) *πρώτῳ* beige geschrieben und dann, weil 4, 31 schon ein sab-bathlicher Vorgang erwähnt war, *δευτέρῳ*, was man dann mit

πρώτῳ verschmolz*). Es kann auch der ursprüngliche Text ganz verloren und unter den Lesarten zu ermitteln sein. So heißt es Hebr. 11, 37: ἐποίησαν, ἐπειράσαν. Letzterer Ausdruck ist aber in dem Zusammenhang unmöglich. Man wird annehmen müssen, daß zwei in der Aussprache gleichlautende Verba sich gefolgt sind, also ἐποίησαν und ἐποίησαν, und daß dieser Gleichlaut zuerst gleiche Schreibung der beiden Verba und dann die Ersetzung des einen durch ἐπειράσαν zur Folge hatte**). Dagegen zu Conjekturen, welche in den Lesarten ohne allen Anhalt sind, seine Zuflucht zu nehmen, wird schwerlich Anlaß sein. Wie es für den Ausleger keinen symbolisch festgestellten Kanon gibt, so auch keinen für ihn maßgebenden Text. Die Thätigkeit des Auslegers schließt die Bemühung um Herstellung des Ursprünglichen in sich in den beiden von uns besprochenen Beziehungen, weil die h. Schriften aus einer Vergangenheit herkommen. Ebendeshalb sind auch

2.

Die Sprachen der h. Schrift

in gebührender Weise zu behandeln.

Es gibt für den Ausleger keine das Verständniß der Grundschrift bindende Uebersetzung, wie etwa die LXX in der griechischen, die Vulgata in der römischen Kirche. Er hat den Grundtext nach den Gesetzen der Sprache, in welcher er verfaßt ist, auszulegen.

Was das alte Testament anlangt, so ist hier zu berücksichtigen a) daß seine Sprache ein Zweig des Semitischen ist; b) daß sie im Verlauf der Entstehungszeit desselben eine Geschichte gehabt hat; c) daß fremde Sprachen auf sie Einfluß geübt.

*) Anders in Die h. Schrift neuen Testaments u. s. f. VIII, 1 S. 149.

**) A. a. O. V, S. 450.

a. Daß die Sprache des alten Testaments ein Zweig des Semitischen ist, kommt vornämlich in lexikalischer Hinsicht in Betracht. Bleibt man in lexikalischer Hinsicht lediglich innerhalb des Bereiches des Hebräischen, wie wir es aus der alttestamentlichen Schrift selbst lernen, etwa nur unter Hinzunahme der späteren Fortbildung desselben zum Rabbinisch-Hebräischen, so wird man bei dem Wort אלהים geneigt sein, diejenige Bedeutung desselben anzunehmen, für welche sich innerhalb des alttestamentlich Hebräischen ein entsprechendes Wurzelwort auffinden läßt. Man wird auf einen Stamm אלה in der Bedeutung von אל = stark, gewaltig sein, zurückgehen und אלהים oder אלה dem Sinne nach nicht verschieden sein lassen von אל (der Starke). Nun finden wir aber אלהים an Stellen wie Gen. 31, 42. 53 abwechselnd mit פחד d. i. Gegenstand der Furcht und finden es 2 Theß. 2, 4 wiedergegeben durch σέβασμα. Dies berechtigt uns, für אלהים eine dem entsprechende Bedeutung anzunehmen. Aber wir gewinnen dieselbe nur durch Vergleichung der arabischen Wurzel aliha, welche die Grundbedeutung schaudern, sich fürchten hat. Oder wir lesen Jes. 38, 12 die Worte: דורי נסע. Bleiben wir nun innerhalb des hebräischen Sprachgebrauchs, so finden wir ein Nomen דור, jenes דור nämlich, welches die LXX mit γένος und γυνεά übersetzen, welches aber hier nicht paßt. Nun weist aber schon an der Stelle Ps. 84, 12 der Gebrauch des Verbums דור auf die Dialekte; denn im Chaldäischen heißt dies Verbum wohnen, und von einem Wohnen muß an dieser Psalmstelle die Rede sein. Da dürfen wir also auch für jenes jesajanische דורי das arabische Wort vergleichen, welches eine Ortschaft bezeichnet, die aus im Kreis zusammengestellten Zelten besteht. Daraus kommt die Bedeutung Wohnort und nun verstehen wir jenes דורי נסע, welches zu übersetzen: „Mein Wohnort, meine Behausung ist abgebrochen“. Dieselbe Bedeutung von דור dürfte an der

Stelle Ps. 49, 20 anzunehmen sein. Auch Jes. 53, 8 ist hienach erklärt worden. Unter Berufung auf das Aramäische, wo כֶּן Sohn bedeutet, pflegt man auch das כֶּן Ps. 2, 12 zu übersetzen: „Küßet den Sohn“. Ob aber כֶּן statt כֵּן an dieser Stelle möglich sei, dürfte mehr als zweifelhaft sein. Könnte nicht כֶּן denominatives Piel zu כִּנָּה sein, so daß unter Aenderung der Lesart von כֶּן in כֵּן zu übersetzen wäre: „Legt Reinheit an als Rüstung“?

Mißbraucht wird die Thatsache, daß das Hebräische ein Zweig des Semitischen ist, dann, wenn man auf Wurzeln zurückgeht oder Bedeutungen sei es den Wurzeln, sei es ihren Derivaten entnimmt, welche nur in außerhebräischen Dialekten des Semitischen vorkommen, während ein richtiger Sinn beim Verbleiben innerhalb des uns bekannten hebräischen Sprachgebiets erzielt werden kann. In dieser Beziehung hat z. B. Schultens unter Vergleichung des Arabischen Mißbrauch getrieben.

b. Die Sprache der alttestamentlichen Schriften hat in der Entstehungszeit derselben eine Geschichte gehabt. Sie gibt sich mehr in der Wortbildung zu erkennen als in der Syntax, hinsichtlich deren die Voraussetzung unberechtigt ist, daß sie sich aus ursprünglicher Einfachheit zu reicherer Mannigfaltigkeit oder aus ursprünglicher Unbeholfenheit zu größerer Gewandtheit fortgebildet habe. Es konnten verschiedene Stilarten neben einander bestehen und konnte ein und derselbe verschiedenen Stil schreiben. So haben die Segensprüche Mose's Deut. 33 eine kühne, rauhe Art im Vergleich mit dem Liede Kap. 32. Aber dieses sollte gemeinverständlich sein; jene sind absichtlich ängstlich gehalten. Eine ähnliche Verschiedenheit herrscht zwischen dem letzten Spruch Bileams und den vorhergehenden, aber er ist ein Drakel. Das eine Mal erkennt man Ps. 8 seiner Einfachheit, das andere Mal Ps. 18 seiner sprachlichen Unbequemlichkeit wegen für davidisch. Die Breite der Psalmen 22 und

40 macht sie nicht jeremianisch und zwischen Ps. 68 und Ps. 72, von welchen jener, ein Hymnus, rauh, dieser, ein Gebet, glatt ist, brauchen nicht Jahrhunderte zu liegen. Dagegen werden wir, wenn wir unter den Weissagungen Jeremia's in den Kapp. 47—49 solche finden, welche durch ihre kühne und gedrungene Ausdrucksweise einen alterthümlichen Eindruck machen, hiedurch uns veranlaßt sehen, diese Weissagungen für Umbildungen älterer Muster durch den Propheten zu halten. Wenn das Stück Sach. 12—14 sprachlich so viel anders geartet ist, als die Kapp. 9—10, so ist zu bedenken, daß die letzteren Kapp. die Wiederaufnahme alter Weissagungen in ihrer Sprache enthalten. Der Ausleger wird also mit Schlüssen von dem Stilcharakter eines Stücks auf seine Entstehungszeit, welche von Einfluß auf die Gesamtauffassung eines Schriftstücks ist, vorsichtig sein müssen. Wenn das, was wir Jes. Kap. 40—66 lesen, von dem, was in den ersten 12 Kapp. steht, nicht nur hinsichtlich des Stilcharakters verschieden ist, sondern auch die Spuren einer so späten Zeit an sich trägt, daß man aramäischen Einfluß zu erkennen glaubt, so ist der Standpunkt, von dem aus jene Kapp. zu verstehen sind, ein völlig anderer. Aber andererseits kann die Ansicht über das Alter einer Spracheigenthümlichkeit bestimmend wirken auf die Auslegung, wie z. B. Gen. 6, 3 verschieden ausgelegt wird, je nachdem man in $\text{בְּשָׁנִים הָיוּ בָּשָׂר}$ ein $\text{בָּשָׂר} = \text{בְּאֲשֶׁר}$ mit dem Alter dieses Abschnittes der Thora vereinbar achtet oder nicht.

c. Der Einfluß fremder, semitischer oder auch nicht-semitischer Sprachen auf das Hebräische ist zu beachten wegen der Bedeutung, welche er für die Bestimmung der Entstehungszeit hat. Hier will nun aber ein Dreifaches unterschieden sein; 1) ob sich Reste einer ursprünglichen Gemeinsamkeit der dann auseinandergetretenen Zweige des Einen Sprachstammes vorfinden; oder 2) ob in die künstlerisch gehandhabte Sprache absichtlich Solches aufgenommen ist, was aus anderen Sprachen herübergenommen; oder 3) ob die Volkssprache selbst durch

Berührung mit außerisraelitischen Völkern lexikalische und syntaktische Eigenthümlichkeiten aus anderen Sprachen herübergenommen. Fälle ersterer Art begegnen namentlich in den ältesten Bestandtheilen der Thora; Beispiele der zweiten in dichterischen Werken, wie Hiob und Hoheslied. Das Dritte hat statt in Schriftwerken, wie Jeremia, Daniel, Ezechiel, Kohelet. Man darf nur das letztgenannte Schriftstück ins Auge fassen, um sich zu überzeugen, von welcher Wichtigkeit es ist, sich darüber zu vergewissern, ob die Aramaismen desselben von der zweiten oder dritten der drei aufgeführten Arten sind; und weiter, ob die auffallende Verwandtschaft mit dem Rabbinisch-Hebräischen, welche die Sprache des Buchs aufzeigt, aber nicht in allen seinen Theilen gleichermaßen, etwa aus der späteren Entstehungszeit des Buchs oder aus der Natur des Gegenstandes und seiner Behandlung erklärt sein wollen. Im ersteren Falle muß diese Schrift aus einer so späten Zeit herrühren, daß sie sich bereits mit den Anfängen rabbinischer Schriftgelehrsamkeit berührt. Im anderen Fall könnte sie geradezu wie das Hohelied wirklich aus der salomonischen Zeit stammen. Hiernach wird man aber dann das Einzelne des Buchs mit ganz verschiedenen Augen ansehen, je nachdem man der einen oder der anderen Meinung ist. Auf die Auffassung des Inhalts wird dies einen durchgreifenden Einfluß üben.

Bei den neutestamentlichen Schriften, welche nicht, wie die alttestamentlichen, einem tausendjährigen Zeitraum entstammen, sowie bei den LXX und denjenigen Schriften, welche dem alttestamentlichen Kanon fremd und nur den LXX eigen sind, müssen wir die Geschichte im Auge haben, welche das Griechische durchlaufen hat, ehe es Sprache der neutestamentlichen Schriften ward; also wie es in der Zeit nach Alexander dem Großen zu der aus dem attischen Dialekt hervorgegangenen, aber die dialektischen Eigenthümlichkeiten des Attischen verwischenden Schriftsprache, der sogenannten *κοινή*, gekommen ist, und wie sich daneben in den weitschichtigen Gebieten, in welche

sich in jener Zeit die Herrschaft der griechischen Sprache verbreitete, eine provinzielle Volkssprache gebildet hat, welche die Dialekte vermischte, dann aber durch provinzielle und nationale Eigenthümlichkeiten sich wieder vermännigfaltigte. Jener Schriftsprache bedienten sich Philo, Josephus, im Allgemeinen auch der Verfasser des Buchs der Weisheit, jedoch nicht ohne Hebräismen. Ihre Schriftsprache hat im Vergleich mit der sonstigen damaliger Zeit nichts anderes Eigenthümliches, als was aus der Natur der Gegenstände, welche sie behandeln, und aus der Anschauungsweise, welche sie mitbringen, herstammt. Dagegen die jüdisch-griechische Volkssprache lernen wir kennen aus den LXX, dem aus dem Hebräischen übersetzten Buch Sirach, den beiden Büchern der Makkabäer, den Büchern Tobit, Judith, Baruch. Die Verfasser dieser Schriften haben ihr Griechisch nicht aus Büchern gelernt, sondern aus dem täglichen Verkehr.

Uebersetzungen aus dem Hebräischen oder Aramäischen gibt es im neuen Testament keine. Denn auch das Evangelium Matthäi ist keine Uebersetzung. Wenn es auch richtig ist, daß es ein aramaisches Evangelium Matthäi gegeben hat und kein zureichender Grund besteht, daran zu zweifeln, daß dasselbe wirklich von demselben Verfasser herrührte, so kann man eben doch nur sagen, derselbe Verfasser hat sein Buch zweimal in zwei verschiedenen Sprachen geschrieben, wie Josephus sein Buch vom jüdischen Krieg. Wohl aber gilt von sämmtlichen Verfassern der neutestamentlichen Schriften, auch von Lucas, daß sie hebräisch denken; daher ist ihr Griechisch ein mehr oder weniger hebraisirendes und aramaisirendes. Je nachdem dann Einer der griechischen Literatur kundig gewesen, wird man ihm dies freilich anmerken; es wird dann die Schriftsprache hin und wieder zu Tage treten, wie denn z. B. bei Lucas manchmal dicht neben einander Stellen, welche in der Schriftsprache der *κοινή* geschrieben sind, und solche, welche ganz das Gepräge der jüdischen Volkssprache haben, vorkommen. So haben die ersten Worte seines Evangeliums das Gepräge der *κοινή*, aber

unmittelbar darnach hören wir das ausgeprägteste Jüdisch-griechisch. Hienach ist nun zu bemessen, inwiefern der Ausleger den Sprachgebrauch der classisch attischen Gracität oder den der *κοινή* oder den der LXX in den Apokryphen des alten Testaments zu vergleichen hat. Der Sprachgebrauch der classisch attischen Gracität kommt nur insofern in Betracht als er in der *κοινή* fortbesteht, und hinwiederum der Sprachgebrauch der *κοινή* nur insofern, als derselbe auf die neutestamentliche Schreibweise Einfluß hatte neben dem Volkssprachgebrauch. So ist z. B. ἀπ' ἄρτι „von nun an“ Matth. 23, 39 nicht attisch. In der attischen Gracität heißt ἀπαρτι (als Ein Wort geschrieben) genau, jetzt; in der späteren Sprache temporell: jetzt eben, jetzt sogleich. So hat es aber auch in der *κοινή* fortbestanden und begegnet Joh. 13, 19. Apok. 14, 13. Der Ausdruck ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τινός Hebr. 2, 17 hat gegenüber dem classischen Sprachgebrauch etwas höchst befremdliches. Denn da sagt man ἰλάσκεσθαι τοὺς θεούς. Aber dadurch darf man sich nicht verleiten lassen, jene neutestamentliche Redeweise elliptisch zu verstehen, als wenn eigentlich ein τὸν θεόν ausgefallen wäre. Ἰλάσκεσθαι τὸν θεόν zu sagen konnte einem griechisch redenden Hebräer, wenn er innerhalb der religiösen Anschauungsweise seines Volkes blieb, nicht in den Sinn kommen. Denn er war von der alttestamentlichen Sprache her gewohnt, von einer Sühnung der Sünde zu hören und diesen Begriff verband er mit ἰλάσκεσθαι und sagte daher ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας. Da will also diese neutestamentliche Redeweise vom Hebräischen her verstanden sein. Ferner kommt man Col. 2, 18 auf eine grundfalsche Erklärung, wenn man dort das Verbum θέλει so nimmt, wie man es in einer der classischen Gracität und auch der *κοινή* angehörigen Schrift freilich nehmen müßte. Da würde θέλω heißen „gern“ (abgesehen davon, daß in der attischen Prosa die Wortform θέλω statt εθέλω nur in bestimmten Ausnahmefällen vorkommt). Paulus aber meint etwas ganz Anderes. Er redet in der Sprache der LXX, welche das

hebräische נָּפַל עַל עֵינַי wiedergibt durch *ᾠλισσεν ἐν τῷ* und so heißt die Stelle: „Gefallen findend an“ u. s. f. Hebr. 1, 2. 11, 3 ist der Gebrauch von *οἱ αἰῶνες* entsprechend der rabbinischen Bedeutung von עוֹלָמֵי , sofern dasselbe die Welt, die Gesamtheit des Zeitlichen bezeichnet. Manches Hebraisirende des neuen Testaments stimmt übrigens mit griechischer Ausdrucksweise, wie z. B. der instrumentale Gebrauch von *ἐν*, welcher aber im neuen Testament weiter greift als im classischen Griechisch.

Aus dem Maß des Hebraisirens einer neutestamentlichen Schrift darf man nicht durchweg einen Schluß auf den Verfasser ziehen. Lucas schreibt, wie bereits bemerkt, in dem Vorwort zu seinem Geschichtswerk die Sprache der *κοινή*; dann in Kap. 1 und 2 so stark hebraisirend als möglich. Der Inhalt bestimmt da die sprachliche Farbe der Erzählung, welche ganz alttestamentlich gehalten ist, was weiterhin im Evangelium nicht in gleichem Maße der Fall ist. Ähnlich in der Apostelgeschichte. Solange sich des Verfassers Erzählung auf dem Boden des jüdischen Landes bewegt, ist seine Ausdrucksweise stark vom Hebräischen beeinflusst. Am Ende der Apostelgeschichte, bei der Beschreibung der Reise nach Rom ist kein Anlaß, sich hebraisirend auszudrücken, daher schreibt er hier wiederum vorwiegend die Sprache der *κοινή*; und auf dem Areopag läßt er Paulum anders griechisch sprechen als in der Synagoge des jüdischen Antiochien. Die stark hebräische Sprachfarbe der Apokalypse sammt ihrer argen grammatischen Unregelmäßigkeit beweist nicht, daß sie nicht vom Verfasser des Evangeliums und der Briefe sein kann. Im Evangelium und in den Briefen schreibt der Verfasser mit Bedacht und hält sich innerhalb eines engen Bereiches der Ausdrucksweise, wie der Gedanken. In der Apokalypse herrscht der Drang vor, rasch ins Wort zu fassen, was er geschaut; und er thut dies durchweg im Anschluß an die alttestamentliche Prophetie. Während er aber so ungriechisches Griechisch schreibt, verfügt er über einen reichen Sprachvorrath.

Die Sprache des neuen Testaments durchlebt nicht, wie im alten Testament, während der Entstehungszeit der einzelnen Schriftstücke eine Geschichte. Unter den neutestamentlichen Schriftstellern könnte nur vielleicht bei Paulus eine Fortbildung seiner sprachlichen Ausdrucksweise zu ersehen sein. Aber der zweite Brief an Timotheus ist theilweise dem Brief an die Römer verwandter als manche Bestandtheile des 2. Corintherbriefts. Die langen Perioden der Briefe an die Epheser und Colosser macht man geltend gegen paulinische Abfassung und ebenso die wohlgebauten des Hebräerbriefts. Aber Röm. 2, 17—28 findet sich eine lange und wohlgefügte und Eph. 4, 13—16 eine ganz anders griechische Periode als 1, 3—14, wo nur immer Satz an Satz gehängt ist. Die Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks in den Briefen dieses Apostels kommt so sehr auf Rechnung ihrer Bestimmung, ihres Anlasses und seiner dadurch verursachten geistigen und gemüthlichen Verfassung, daß große Vorsicht nöthig wäre, wenn man darnach beurtheilen wollte, was er früher oder was er später geschrieben, oder was von ihm und was nicht von ihm verfaßt ist.

Nachdem wir gesehen haben, was das heißen will, die h. Schrift unter Zurückgehen auf ihren ursprünglichen Bestand und Wortlaut und auf ihre Grundsprachen zu erklären, so erübrigt uns in diesem Abschnitt, wo es sich um die Bedeutung der geschichtlichen Entstehung der Schrift für die Auslegung handelt, noch von der Entstehung der einzelnen Schriften zu reden.

3.

Geschichtliche Herkunft und Entstehung der einzelnen Schriftstücke.

Soferne die h. Schrift aus Schriftstücken besteht, welche aus einer geschichtlichen Vergangenheit herrühren, hat der Ausleger darnach zu sehen, wann, für wen, von wem sie verfaßt sind, unter welchen Umständen und zu welchem Zwecke.

Auch in dieser Hinsicht steht es im alten Testamente

anders als im neuen. Im alttestamentlichen Kanon gibt es Sammelwerke, wie das Psalmbuch, die Proverbien, mit Bestandtheilen aus sehr verschiedenen Zeiten. Ein Psalm, wie der 90., gibt sich für ein Lied Mose's. Dagegen enthält die letzte Psalmen Sammlung des Nachexilischen Vieles. Von der Genesis bis zum Schluß des 2. Buchs der Könige (vielleicht mit Einschluß von Ruth) läuft ein zusammenhängendes Schriftwerk, das aber nicht aus einem Guß, sondern ein nicht vor Ende des Exils abgeschlossenes Sammelwerk ist, von dem sich fragt, wie weit sich die einzelnen Bestandtheile scheiden lassen und deren Entstehungszeit bestimmbar ist. Ferner finden sich im alten Testament Schriftstücke von unbekannten Verfassern, wie z. B. das Buch Hiob, wo bloß nach der Entstehungszeit gefragt werden kann, während bei den neutestamentlichen Schriften gleicher Art, wie z. B. beim Hebräerbrief und den historischen Schriften doch Verfasser von der Ueberlieferung genannt werden, so daß man nach deren Richtigkeit fragen kann.

Sammelwerke wollen so gelesen sein, daß man immer darauf Acht hat, aus welcher Zeit ihre einzelnen Bestandtheile stammen, und, wenn sie von Einer Hand hergestellt und zum Abschluß gebracht sind, ob und in wie weit durch dieselbe eine Uebersarbeitung erfolgt ist. So finden sich z. B. Deut. 2, 10—12 und 20—23 den Zusammenhang unterbrechende Notizen über die früheren Bewohner des moabitischen, ammonitischen, edomitischen und philistäischen Gebietes. Dieselben sind von späterer Hand eingeschaltet. In den Worten וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל מִצְרָיִם Nicht. 18, 31 gibt sich die Hand eines Späteren, als der, von dem die Erzählung ist, zu erkennen. Aber es handelt sich in diesem Geschichtswerk nicht bloß um solche Einschaltungen. Man hat, namentlich in der Genesis, die aber nicht isolirt werden kann, Elohistisches und Jehovistisches scheiden und auf verschiedene Verfasser und Ueberlieferungen zurückführen wollen. Aber die Einheitlichkeit der Erzählung widerstreitet der

Durchführung einer so mechanischen Scheidung. Dagegen wird freilich ersichtlich sein, daß aus verschiedener Zeit von verschiedenen Händen herrührende Bestandtheile in der Thora zusammengearbeitet sind. Deut. 1, 1 z. B. beginnt eine Erzählungsweise, welche der vorhergehenden ungleichartig ist und sich im Buch Josua fortsetzt. Wir haben jetzt selbstverständlich keine Rücksicht zu nehmen auf die Theilung des Geschichtswerks in 5 BB. Mose, Josua u. s. w. Richt. 2, 17—16, 31 ist ein in sich geschlossenes Werk, das Buch der דברי הימים von Othniel bis Simson, welches außer Zusammenhang steht mit dem, was folgt, und in nur losem Zusammenhang mit dem, was vorhergeht. Der Abschnitt 17, 1—21, 25 enthält dann eine Anzahl von Einzelerzählungen aus der sogenannten Richterzeit, zu welchen auch das Buch Ruth gehört. Eine ähnliche Erscheinung beobachten wir in dem sogenannten 2. Buch Samuelis. Von 1 Sam. 1 bis 2 Sam. 20 läuft eine, wenn auch nicht immer, so doch im Ganzen unter sich zusammenhängende Erzählung der Geschichte Samuels, Sauls und Davids, woran sich dann Kap. 21—24 Einzelabschnitte von anderer Hand schließen. Und 2 Kön. 4, 1—8, 15 finden wir eine Reihe von Erzählungen aus dem Leben des Propheten Elisa, welche zwischeneingeschoben sind so, wie der sie vorfand, welcher diese Geschichte zusammenstellte. Man muß nun darauf Bedacht nehmen, zu finden, auf welche Weise das Ganze des Geschichtswerks zu Stande gekommen ist, um darnach den geschichtlichen Werth der einzelnen Bestandtheile zu bemessen. Das Ergebnis der Auslegung muß ein Bild des Werkes sein, welches die Verschiedenartigkeit seiner Bestandtheile erkennen läßt. So ist auch beim Psalmbuch die Arbeit erst vollendet, wenn die einzelnen Gruppen innerhalb dieses Sammelwerks erkannt sind und ihr Verhältniß zu einander, sowie die Anordnung innerhalb der einzelnen Gruppen, ob eine solche vorhanden ist oder nicht. Es wäre für die Würdigung der einzelnen Psalmen von wesentlicher Bedeutung, wenn sich herausstellte, daß

der Anfang des Werkes eine die Pss. 2—41 umfassende Sammlung war, woran weitere Sammlungen sich angeschlossen.

Man hat auch die synoptischen Evangelien aus Urschriften und Ueberarbeitungen oder Zueinsarbeitungen entstehen lassen. Da gilt es darauf zu sehen, ob sich innerhalb derselben solche Fugen und Risse finden, welche erkennen lassen, daß da verschiedener Zeit und verschiedenen Händen Angehöriges zusammengefügt ist. Andererseits wird ihr Verhältniß unter einander zu beachten sein, ob sie in Abhängigkeit von einander stehen. In dem Maße als sich die Einheitlichkeit des in einer solchen Schrift durchgeführten Gedankens herausstellt, wird die Meinung an Wahrscheinlichkeit verlieren, daß diese Schriften aus einer Zusammenarbeitung entstanden sind. Desto mehr gilt es aber dann, Acht zu haben, wie sich mit jener Einheitlichkeit die etwaige Abhängigkeit eines Evangeliums von dem anderen verträgt. So gleicht z. B. Marcus von 6, 14 an immer mehr dem Evangelium Matthäi, während schon gleich der Anfang jenes Evangeliums einen ganz anderen geschichtlichen Gedanken zu erkennen gibt. So ist dann zu ermitteln, in welcher Folge die Evangelien entstanden, und wie weit ihre Verfasser selbstständige Kenntniß besaßen, welche sie befähigte, verschiedene geschichtliche Gedanken in dem ihnen vorliegenden Stoffe durchzuführen. Hiernach wird sich auch bemessen, ob diejenigen die Verfasser sein können, welche als solche benannt sind, da sie selbst ihre Verfasser nicht nennen, wenn auch vielleicht mittelbar zu erkennen geben, wie z. B. wenn der Verf. des Evangeliums Matthäi die Berufung des Matthäus durch Jesum betont oder der Verfasser des zweitheiligen den Namen des Lucas tragenden Werkes in der 1. Person Pluralis (*ἡμεῖς*) erzählt als die berichteten Dinge miterlebend, oder wenn endlich im Johannesevangelium der Name Johannes gesflentlich vermieden wird.

Auch in der alttestamentlichen Schrift gibt es Bestandtheile, deren Verfasser nicht genannt wird, wie z. B. das Buch

Hiob. Da kann nur der Entstehungszeit nachgeforscht werden. Aber es wäre möglich, daß einem solchen Buche Späteres von anderer Hand beigelegt ist, was erst entfernt werden müßte, um den ursprünglichen Gedanken des Buches zu erkennen. So sollen Anfang und Ende des Buchs spätere Zusätze sein und ebenso die Reden Elihu's zur Vervollständigung des Gedankens, um den es dem Dichter zu thun ist, später eingeschoben. Darüber hätte der Ausleger ins Klare zu kommen, um dann zuzusehen, wann wohl ein solcher Gedanke mit solchen Mitteln ausgeführt werden möchte. Wenn das Buch aus der salomonischen Zeit her stammt, dann ist der durchgeführte Gedanke gewiß anders, als wenn es in der Zeit des Unglücks des jüdischen Volks entstanden ist, welches man in der Person des Hiob abgebildet wähnt. So verhält sich auch mit denjenigen Bestandtheilen des Psalmbuchs, welche namenlos sind. Wenn der 132. Psalm aus der nachexilischen Zeit stammt, muß er anders beurtheilt werden, als wenn Salomo sein Verfasser ist, indem die Bitte, daß Jehova erfülle, was er David verheißen, einen ganz anderen Ton hat in Salomo's als in Serubabels Zeit. Das Urtheil aber, ob das Eine oder das Andere der Fall ist, muß aus dem Inhalt gewonnen werden. Da es fraglich ist, welchen Werth die Psalmenüberschriften haben, so müssen wir auch die mit Verfasseramen versehenen Psalmen darauf ansehen, ob sie wirklich von den Genannten herrühren können. Wenn wir Ps. 44, 18 lesen: „All dieses hat uns betroffen und wir hatten doch dein nicht vergessen“ u. s. f., so ist dies unverträglich mit der makkabäischen oder gar chaldäischen Zeit, der man den Psalm zugewiesen hat, und zeugt für die Richtigkeit der Ueberschrift. Dagegen scheint Ps. 74, 7 (שָׁרְפִי כָל-מִעְרֵי יָאֵל בְּאֶרֶץ) und 8 (שְׁלַח בָּאֵשׁ מִקֶּדְשְׁךָ) nicht zu der Ueberschrift, welche den Psalm dem Assaf zuweist, zu stimmen.

So wäre auch möglich, daß ein Weissagungsbuch Bestandtheile enthielte, die irrthümlich in dasselbe gekommen sind.

So sind die Kapp. 13. 14 in dem Weissagungsbuch des Jesaja (wider Babel und den König Babels) und Kap. 19 (wider Aegypten) darauf anzusehen, ob sie von demselben prophetischen Standpunkt aus begreiflich sind, wie sonst Jesajanisches. Aber auch darauf ist zu achten, ob die einzelnen Bestandtheile eines Weissagungsbuches sich unter einen einheitlichen Gedanken befassen lassen; ob etwa Jes. 1—35 eine solche Einheitlichkeit zu erkennen gibt, daß nothwendig derselbe Verfasser die einzelnen Bestandtheile dieses Ganzen zusammengeordnet haben muß. Dieser einheitliche Gedanke ist herauszustellen und das Einzelne in seiner Bedeutung für ihn zu würdigen.

Auch innerhalb der neutestamentlichen Schrift muß man die Möglichkeit zugestehen, daß ein Schriftstück ihm fremdartige Bestandtheile bekommen hat. Wenn die Grüße Röm. Kap. 16 zu einem Brief an die römische Gemeinde nicht passen, so muß das Stück irrthümlich in diesen paulinischen Brief gerathen sein. Wenn 2 Cor. 6, 14—7, 1 den Zusammenhang stört oder der Inhalt von Kap. 10—13 mit dem Vorausgegangenen unverträglich ist, so wird man darüber bedenklich werden müssen, ob dies wirklich Bestandtheile dieses Briefes gewesen sind. Man hat den Brief an die Colosser für durchweg interpolirt erklärt; um so mehr muß der Ausleger darauf achten, ob der Brief die angeblich eingeschobenen Stücke entbehren könnte.

Es muß ferner die Möglichkeit offen bleiben, daß sich unter fremdem Namen Gedichtetes eingeschlichen. Der 2. Brief Petri z. B. will so gelesen sein, daß sich herausstellt, ob der Gesichtspunkt, unter welchem der Inhalt von Kap. 2 vorhergesagt und in Kap. 3 auf Paulus und seine Briefe Bezug genommen ist, bei Petrus begreiflich ist. Und der 1. Brief an Timotheus, sowie der an Titus sind darauf anzusehen, ob die Umstände, unter welchen, die Zustände, Angesichts deren sie geschrieben sind, im Leben des Apostels Raum haben.

Aber auch abgesehen von solcher Möglichkeit ist die Betrachtung der Entstehungszeit von Belang für das Verständniß

auch der neutestamentlichen Schriften. Jede Schrift ist im Einzelnen so zu lesen, daß man sie zu erforschen sucht, und, wenn man sie gefunden, im Ganzen und Einzelnen hienach zu würdigen. Wenn der Jakobusbrief früher ist, als die paulinischen Schriften, ja früher als das Gal. 2, 1 ff. Erzählte, so ist schon hiedurch ausgeschlossen, daß das über *πίστις* und *ἔργα* Gesagte in polemischer Absicht gegen Paulus geschrieben sei. Aber vor Allem will letztere Erörterung selbst ohne ein Vorurtheil über die Entstehungszeit des Briefes lediglich innerhalb ihrer selbst verstanden sein. Hat man aber dann gefunden, daß er so frühen Ursprungs ist, dann ist, daß dies möglich, und ist überhaupt der Gesammtinhalt des Briefes, daß in ihm nichts von Lehrerörterungen vorkommt, in seiner Eigenthümlichkeit darnach zu begreifen. Wenn die Apokalypse aus der Zeit Domitian's stammt, so ist die (freilich an sich schon unmögliche) Deutung von Kap. 11 auf den jüdischen Krieg ausgeschlossen. Und die Deutung des Thieres in Kap. 13 auf Nero hätte eine andere Basis, wenn sie zwischen Nero und Vespasian entstanden ist; in der domitianischen Zeit wäre nicht an eine Wiederkehr des noch lebenden Nero zu denken. Apok. 11, 8 nennt der Seher Jerusalem nicht bloß die Stadt, wo der Herr gekreuzigt ward, sondern auch *πνευματικῶς* Sodom und Aegypten. Diese Bezeichnung Jerusalems begreift sich, wenn diese Gesichte geschaut sind, nachdem über Jerusalem das Gericht ergangen war. Es liegt dann in jener Benennung ein Hinweis darauf, daß die Gemeinde Jesu aus Jerusalem errettet worden wie Lot aus Sodom und Israel aus Aegypten. Ist nun aber das Buch während des jüdischen Krieges verfaßt, so müßte man nach einer anderen Deutung dieser Stelle suchen. Die Zeit, aus welcher das Buch herrührt, will aus den Sendschreiben an die sieben Gemeinden entnommen sein, in welchen eine bestimmte Gestalt der Gegenwart der Kirche gezeichnet ist. Um eines verwandten Falles zu gedenken: Für die Auslegung der Matth. 24 oder Luc. 21 überlieferten Weissagungsrede

Jesu ist es von nicht geringer Bedeutung, ob dieselbe einem Schriftwerk angehört, welches vor dem jüdischen Krieg verfaßt ist oder nach demselben. Man braucht, damit diese Frage belangreich werde, gar nicht so weit zu gehen, daß man sagt, im einen Falle sei die Rede vaticinium post eventum. Aber man wird sie im Einzelnen, ihren Wortlaut anders auffassen, wenn man sie sich von Einem überliefert denkt, welcher den jüdischen Krieg schon hinter sich hat oder von Einem, dem dies Gericht noch erst als ein zukünftiges bevorsteht.

So hat man jede einzelne Schrift immer mit fragendem Blick auf ihre Entstehungszeit zu lesen, und wenn sie gefunden ist, darnach das Ganze und das Einzelne als Bestandtheil derselben zu würdigen, während andererseits die Auslegung des Einzelnen unabhängig von vorgefaßter Meinung über dieselbe geführt sein will.

Ist nun aber der Verfasser unzweifelhaft bekannt oder mit Sicherheit ermittelt, dann ist das Augenmerk auf die geschichtliche Stellung desselben zu richten und das betreffende Schriftstück darauf anzusehen, wie es in seiner Haltung dadurch bestimmt ist. Wenn Ps. 2 von David herrührt, so begreift sich der Inhalt von v. 7. Die dort ausgesagte Sohnschaft ist die des Königs, welchen Jehova über sein Volk bestellt hat. Und ist der 110. Psalm von David, so ist außer Frage, wie das אֲדָרְכִי gemeint sei. Denn dann hat derjenige so geschrieben, welcher keinen Herrn über sich hatte. Er kann dann das Gotteswort an Niemand anders gerichtet meinen als an denjenigen, der auch für ihn Herr sein wird, dem er zu dienen hat, den zukünftigen König des Volkes Israel. Ebenso bekommt in Ps. 40, wenn er davidischen Ursprungs ist, das וְיָבֹחַ וּמְנַחֵם לֹא הִפְצֵם im Gegensatz zu סֵפֶר בְּחֹב עָלַי eine sonderliche Bedeutung im Munde des von Samuel an Saul's Stelle (1 Sam. 15, 22) gesalbten Königs Israels. Jesaja's Beruf ist durch seine Berufung Kap. 6 so bezeichnet,

daß er bei seinem Volke keinen Erfolg seiner Verkündigung erwarten konnte, ehe es mit ihm zum Aeußersten gekommen. Diese Offenbarung Kap. 6 müssen wir im Auge behalten, wenn wir seine Weissagungen Kap. 7—12 lesen. Dieselben wollen darnach gewürdigt sein. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt gewinnen diese Weissagungsreden ein ganz anderes Verständniß, als wenn wir uns vorstellen, daß der Prophet sie gesprochen oder nur nachträglich aufgezeichnet hat in der Hoffnung, das drohende Gericht abzuwenden. Von Amos erfahren wir, daß er berufen worden, in Bethel, an einem der beiden Anbetungs-orte des Zehnstämmereichs zu weissagen. Daraus begreift sich, daß seine Weissagung gegen das Reich Jerobeams (יְרֹבָם בְּנֵי יִזְבֶּבֶד) gerichtet ist, während dann Micha sich mit seiner Straf- und Drohrede gegen das Reich Juda, dem er selbst angehört, wendet. Das Buch Sacharja's besteht aus verschiedenen Bestandtheilen, welche man verschiedenen Verfassern hat zuschreiben wollen. Man hat aber zu bedenken, daß die das Buch eröffnenden Gesichte einer Zeit angehören, wo des Propheten Aufgabe dahin ging, mit Haggai den Wiederaufbau des Gotteshauses in Jerusalem zu betreiben. Nachdem dieser nächste Zweck erreicht war, so konnte er so viel anders weissagen, wie Kap. 9 ff., wo er ältere Weissagungen wieder aufnimmt und sie vom Standpunkt seiner Gegenwart aus wiederholt. Ein Jakobus hat eine ganz andere heilsgeschichtliche Stellung als ein Paulus. War er doch das Haupt der Ortsgemeinde zu Jerusalem und damit die oberste Autorität für die jüdische Christenheit des h. Landes. Von Jerusalem aus geht sein Blick auf die Christenheit, und da ist sie ihm zunächst die israelitische Christenheit. Daher erkennen wir in den sittlichen Schäden, welche er in seinem Briefe straft, die eigenthümlichen Fehler des jüdischen Volkes. Hat Paulus den Brief an die Hebräer geschrieben, so stand er zu ihnen in einem ganz andern Verhältniß als zu den von ihm gestifteten Gemeinden auf

heidnischem Gebiet, wornach er sich denn auch anders zu ihnen stellt. Er hat hier nicht sein Apostelthum geltend zu machen; dennoch aber hat er einen Anspruch darauf, gehört zu werden. Hienach ist zu beurtheilen, wo man den jüdischen Leserkreis, an den er sich richtet, zu suchen hat. Hinwiederum stand Paulus anders zur römischen Gemeinde als zur corinthischen; denn jene war ohne sein Zuthun entstanden. Hienach ist der eigenthümliche Inhalt des Römerbriefs zu beurtheilen. Ist es Petrus, der die petrinischen Briefe geschrieben hat, so ist schon dies für die Würdigung des hier Vorliegenden von wesentlichem Belang, daß er es ist, welcher an eine heidnische Christenheit schreibt; und wenn er schreibt, 1, 12: *ἀ νῦν ἀ νηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελιστῶν ὑμᾶς*, und sich auf Paulus und seine Briefe beruft, so ist dies um so bedeutsamer als von ihm geschehend. Man verneint die petrinische Herkunft dieser Briefe auf Grund der Annahme eines Gegensatzes von Paulinismus und Petrinismus. Ist kein Grund vorhanden, ihre Aechtheit zu bezweifeln, so ist aus ihnen die Eintracht zwischen Paulus und Petrus zu ersehen, welche Gal. Kap. 2 bezeugt ist.

Es kann auch der Lebensmoment bekannt sein, welchem ein Schriftbestandtheil entstammt ist. Derselbe kann entweder benannt sein oder zu ermitteln. Da ist zuzusehen, wie sich in dem Schriftstück dieser Moment abspiegelt. So entspricht das Lied Ex. 15 dem großen Moment, dem es entstammen soll; und Ps. 90, wenn er von Mose herrührt, hat ein ganz anderes Gesicht, als wenn ein Späterer ihn verfaßt hat. Er entstammt dem Eindruck, den es auf Mose machen mußte, wenn er inmitten eines Volkes lebte, das in gemessener Zeit allmählich wegsterben sollte. Daher fragt er Angesichts der Verheißung, mit welcher Israel aus Aegypten ausgezogen ist, wie lange noch Gott also zürnen wolle, wie er jetzt thut, daß sein Zorn die Menschen hinwegrafft. Denn bloß Angesichts der Thatfache, daß der Mensch überhaupt sterblich ist, würde er

nicht so fragen, und auch nicht so bitten, wie er am Schluß des Psalms bittet; denn diese Bitte geht auf Erfüllung der Verheißung, mit der Israel ausgezogen ist. Ps. 60 hat eine Ueberschrift, welche den einzigen Moment benennt, aus welchem derselbe verständlich ist, nach einem Sieg und vor neuem Kampf, welcher Moab, Edom und Philistää unter Jehova's Botmäßigkeit bringen soll. Den 22. Psalm bezeichnet die Ueberschrift nur als ein Lied Davids. Läßt sich nun aus der Geschichte Davids ein Moment herausfinden, dessen Denkmal dieser Psalm sein könnte? Der da betet, klagt, er sei ausgegossen wie Wasser und auseinandergeredet seine Gebeine, und er hat in Aussicht, daß seine Widersacher ihn mit Schadenfreude sehen und das Loos um sein Gewand werfen werden (zu beachten das futurische: *יִרְאוּ בִי יְהוֹלְקֵי וְגו'* hinter den Präteritis: *כַּמִּים נִשְׁפְּכֹתִי וְהִתְפַּרְדּוּ וְגו'*). So muß es David zu Muthe gewesen sein, als er von Saul eingeholt eine sichere Beute seiner Feinde zu sein schien. Damals mußte er erwarten, daß es ihm, wenn er in Saul's Hände fallen sollte, so ergehen werde, wie er hier voraussieht. Der Psalm ist also erkennbar aus der 1. Sam. 23, 26 geschilderten Lage hervorgegangen. Wenn die Weissagung Joel's 2, 19 plötzlich einen vom Vorhergehenden so verschiedenen Ton anschlägt, so erklärt sich dies aus der Wirkung v. 17, welche der Bußruf des Propheten auf das Volk hervorgebracht und aus Jehova's gnädiger Zukehr zu ihm v. 18. Es ist für die johanneische Apokalypse bedeutungsvoll, daß wir erfahren, der Apostel habe sich auf der Insel Patmos befunden, als er diese Gesichte geschaut. Er war dorthin verbannt. Und so nennt er sich denn einen Mitgenossen derer, an welche er schreibt, sowohl im Reich Gottes als in der Drangsal. Er sollte wissen, was das Ende der Zeit sein werde, in welcher solche *θλίψις* zu erdulden ist. Und wenn der 2. Brief Petri wirklich eine Schrift des Apostels ist, so will wohl erwogen sein, daß der Apostel ihn schreibt im Ausblick

auf seinen nahen Tod, nach welchem die Leser haben sollen, was sie bewahre, wenn solche αἰρέσεις und ἐμπαῖνται, wie er sie in Aussicht stellt, kommen werden. Wir haben von Paulus Schriftstücke, die aus derjenigen Haft zu Rom herkommen, in welche er auf Anklage seines Volkes hin gelangt ist, und solche, die einer anderen, späteren angehören. Eine vieljährige Haft war es, in welcher sich Paulus befand in Folge der Anklage des hohen Rathes. Wenn er da an eine heidnische Christenheit (nach Ephesus) als Gefangener schreibt, so ist zu bedenken, was diese Haft für die von ihm gesammelte Gemeinde und für ihn selbst war. Er, der zur Befehrung der Völkermwelt Berufene, lag so lange gebunden! Da ist ganz erklärlich, daß er Eph. 3, 13 für sich selbst bittet: διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐκκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσι μου ὑπὲρ ὑμῶν. Aus jener Haft schrieb er auch den Brief an die Philipper, aber zu einer Zeit, als er bereits das Ende derselben abjah. Da schreibt er denn: „Ich weiß, daß ich bei euch bleiben werde“. Man hat gesagt, der Pseudopaulus, welcher diesen Brief verfaßt, habe dem Apostel mit diesen Worten eine Vermessenheit angedichtet. Aber so würde man nicht sagen, wenn man die Lage, wie sie aus dem Briefe hervorgeht, zu ihrem Rechte kommen ließe. Andersartig als nach dem Philipperbrief ist die Lage des Apostels, wenn er den 2. Brief an Timotheus schreibt. Da gibt sich die wesentlich andere Zeit, welcher der Brief angehört, darin zu erkennen, daß er jetzt als κακοῦργος in Haft liegt, auf eine Anklage wegen Verbrechens gegen die Ordnungen des heidnischen Staatslebens hin. Jetzt Angesichts seines Todes ermahnt er den Timotheus so dringend, wie er thut, damit nach seinem Tode die Predigt des Evangeliums in seinem Sinn erhalten und gehandhabt werde.

Wir haben gesehen, wie auf den Lebensmoment geachtet sein will, aus welchem ein Bestandtheil der Schrift hervorgegangen ist. Von diesen durch eine besondere Veranlassung hervorgerufenen Schriftstücken wollen diejenigen unterschieden sein,

welche lediglich durch den Trieb entstanden sind, den sich aufdrängenden Stoff in die ihm angemessene Form zu bringen. Dies sind schriftstellerische Erzeugnisse, zu welchen man freilich unter den neutestamentlichen Schriften solche gerechnet hat, die es in Wahrheit nicht sind, weil durch einen besonderen Zweck hervorgerufen. Von alttestamentlichen Schriften gehören hieher Hiob, Hoheslied, Proverbien, Kohelet, ferner die beiden Geschichtswerke, das große von der Genesis bis zum zweiten Buch der Könige reichende einerseits und das die Bücher der Chronik mit dem Buch Esra umfassende andererseits; endlich das Buch Jona und die Klagelieder Jeremia. Da erwächst nun dem Ausleger die Aufgabe, den Gedanken herauszustellen, den poetischen oder ethischen oder historischen, welcher von dem Verfasser ausgeführt ist. Jenes große Geschichtswerk ist erwachsen aus dem Verfasser vorliegenden Schriftstücken, welche zurückreichen bis in die früheste Zeit, und deren ältester Bestandtheil die bis zum Anfang der Welt und der Menschheit zurückgehende Ueberlieferung zusammenfaßt. Diese Schriftstücke sind in der Weise zusammengeordnet, daß darin die Geschichte vorliegt, welche sich zwischen Gott und der Menschheit begeben in der Richtung auf die zukünftige Wiederherstellung des durch die Schöpfung Gesetzten, aber durch die Sünde Gestörten. Abgeschlossen aber ist diese Geschichte da, wo es den Anschein hat, als sei ihr Ergebnis zu nichts geworden, wo keine andere greifbare Aussicht vorhanden ist, daß es wieder anders werde, als daß Nebukadnezar den König Jechonja aus dem Gefängniß wieder zu königlichen Ehren erhebt. Die Ueberlieferungen aus der Urzeit bilden nicht nur den Grundstock, an den das Weitere angeschlossen wird, sondern zeichnen auch die Linie vor, auf welcher sich diese Geschichtsschreibung fortzubewegen hat. Aber andererseits übt auch die Gegenwart, in welcher das Ganze zum Abschluß kommt, ihren Einfluß auf die Ausführung des Werks und bestimmt namentlich den Grundton der Darstellung desjenigen, was sich seit David und Salomo begeben hat, da hier derjenige, welcher

es zum Abschlusse brachte, selbst der Geschichtsschreiber ist, wenn er auch bereits Vorliegendes verwendet und verwebt. Wesentlich anders ist der geschichtliche Gedanke, welchen der Verfasser des anderen Geschichtswerks ausführt. Hier wird aus der Gegenwart eines wiederhergestellten, politischen und gottesdienstlichen, jüdischen Gemeinwesens zurückgeblickt in die Vergangenheit, in welcher dasselbe seine weit zurückreichenden Wurzeln hat. Daher wird hier mit einer genealogischen Zurückführung des Zwölfstämmevolks bis auf die Anfänge des Menschengeschlechts begonnen. Die Geschichtserzählung dagegen beginnt erst mit dem Tode Sauls und dem Königthum Davids und bietet nur die Geschichte des Reiches Juda, welche sie fortführt bis dahin, wo nach dem Exil die neue Colonie angesiedelt, das Gotteshaus wiederhergestellt, die gottesdienstliche und gesetzliche Ordnung erneuert und die nationale Reinheit des neuen Gemeinwesens gesichert ist. Die Auswahl des Stoffes, der Ton und die Farbe der Erzählung sind hier anders als dort, mehr jüdisch als israelitisch, und das Hyperbolische in den Geschichten, woran man Anstoß nimmt, sowie die fast kleinliche Zeichnung des Gottesdienstlichen hat darin ihren Grund.

Das Buch Hiob ist die poetische Ausführung eines Gedankens, den man erkennt, wenn man bloß die Reden Hiob's und seiner Freunde ins Auge faßt. Das Räthsel des Lebens, welches gipfelt im Unglück des Gerechten und Glück des Ungerechten, wird so dargelegt, daß man einerseits sieht, worin es bei Gott seinen Grund hat, und andererseits, daß der Mensch darüber nicht anders zur Ruhe kommt, als wenn Gott selbst sich zu ihm bekennt und zu ihm redet. Daher ist das, was man nicht gerade zutreffender Weise Prolog und Epilog zu nennen pflegt, ein wesentlicher Bestandtheil des Buchs, aber auch die Reden Elihu's, welcher menschliche Weisheit redet, auf die Hiob verstummt, aber ohne dadurch zu der Ruhe der Ergebung zu kommen, die erst dann eintritt, als sich Gott zu

ihm wendet, obgleich auch Gott ihm die Räthsel seines Leidens nicht löst.

Im Hohenliede wird das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß von Mann und Weib in seiner vollen, natürlichen Schönheit lyrisch dargestellt; im Buch Kohelet die Nichtigkeit alles Menschlichen und Irdischen, wenn es als solches betrachtet wird. In den Klageliedern Jeremiä ergießt sich der ganze Schmerz eines Israeliten über den Untergang Zions. Im Buch Jona endlich, gleichviel ob es wirkliche Geschichte oder Dichtung, kommt zur Darstellung der prophetische Beruf, wie er unentrinnbar ist, und wie der Prophet kein Recht hat auf die Erfüllung seiner Weissagung.

Dies alles sind schriftstellerische Werke, welche ohne Absehen auf einen speziellen und augenblicklichen Zweck verfaßt sind, sondern einem auf die Sache, den darzustellenden Stoff gerichteten Triebe ihre Entstehung verdanken. Der Ausleger hat sich da nur in die Seele dessen zu versetzen, der sie geschaffen hat. Doch besteht ein Unterschied zwischen Schriften, wie das Hohelied, in das Salomo nur seine eigene Freudenfülle, und die Klagelieder, in welche Jeremia nur seinen eigenen Schmerz ergießt, und zwischen dem Buch Hiob oder dem Buch Jona, welche die Leser etwas lehren sollen, oder dem Buch Kohelet, dessen Verfasser seine eigene aus Lebenserfahrung erwachsene Stimmung Anderen mittheilen will.

Anders steht es mit den prophetischen Schriften des alten Testaments. Dieselben sind, gleichviel ob Einzelweissagungen (Obadja, Nahum, Habakuk), oder Zusammenfassungen von solchen zu einem größeren Ganzen (Jesaja, Jeremia, Ezechiel) enthaltend, für die Zeitgenossen bestimmt. Da ist denn auf die Beschaffenheit der Zeitgenossenschaft zu sehen. So hat Jephania nichts Neues zu sagen, aber früher Geweissagtes denen zu wiederholen, welche zu seiner Zeit von Jehova sagten 1, 12: **לֹא יִסְבֵּי וְלֹא יִרָע**. Daher hebt er an mit der Drohung:

אֶסֶר אֶסֶר בְּלִעְלִפָּי הָאֲדָמָה, mit der Ankündigung eines Gerichts, welches Menschen und Vieh von der Erde wegtilgt, um sie dann übergehen zu lassen in die Androhung eines Gerichts, welches die Unfrommen aus Juda wegtilgt: eine Drohung, welche zu Herzen zu nehmen er um so mehr ermahnt, als Jehova die Noth seines Volkes wenden, ihm wider seine Feinde Recht schaffen und es wieder zu Ehren bringen werde*). Als Jesaja sein Weissagungsbuch Kap. 2—35 mit der Vorrede Kap. 1 verfaß, war die Zeitgenossenschaft, welche er im Sinne hatte, eine durch ihre Sinnesart Gottes Gericht herausfordernde; daher sehen wir hier die Verheißung nur immer sich anschließen an die Drohung göttlichen Gerichts. Dagegen hat er die Kapp. 40—66 im Hinblick auf diejenigen verfaßt, welche nach dem Trost Israels begehrten; daher gleich im Ton der Tröstung begonnen wird, der nur den עֲשׂוֹתָ gegenüber übergeht in den der Rüge und Drohung.

Unter den neustamentlichen Schriften ist keine, welche nur aus dem schriftstellerischen Triebe hervorgegangen wäre, einen gewissen Stoff in eine gewisse Form zu bringen. Dies gilt auch von der Apokalypse des Johannes. Dieselbe ist nicht das Werk eines Mannes, welcher gewisse Gedanken über die Zukunft und den Ausgang der Dinge in Form von Gesichten zum Ausdruck bringen wollte. Weder sein Schauen, noch sein Schreiben hat in ihm selbst seinen Grund gehabt, sondern er findet sich in das Schauen versetzt, und seine Gesichte beginnen mit der Weisung, sie aufzuzeichnen. Gott will der Gemeinde Jesu diese Offenbarung über den Ausgang der Dinge zu Theil werden lassen und zwar der derzeitigen sowohl, wie derjenigen aller Folgezeit. Es verhält sich sehr viel anders mit der Bestimmung dieses Buchs als mit der des Buchs Daniel. Während wir Dan. 8, 26 lesen, daß im Verlauf der in diesem

*) Bgl. Schriftbew. II, 2 S. 572 f.

Kap. berichteten Vision zu Daniel gesagt ist: „Versiegle, verschließe das Gesicht“, unter dem Beifügen: „denn es ist für eine ferne Zeit“, und dann 12, 9, daß am Schluß der in den Kap. 10—12 berichteten Vision dem Daniel gesagt wird: „Verschlossen und versiegelt sind diese Worte auf eine Zeit des Endes“; während also diese Offenbarungen für eine spätere Zeit bestimmt sind, der sie dann wichtig sein werden, heißt es Apok. 22, 10: *μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου, ὅτι ὁ καιρὸς ἐγγύς ἐστιν*. Was den Inhalt der Gesichte ausmachte, das konnte Alles sofort verwerthet werden. Johannes hat sein Buch nicht nur wie ein Erbe bei seinem Abscheiden der Christenheit hinterlassen, sondern hat es ihr hinausgegeben, damit sie in ihm forsche.

Die epistolischen Schriften sind zumeist aus einer Beziehung des Schreibenden zu einem bestimmten Leserkreise hervorgegangen. Da gilt es, sich ein Bild von diesem Leserkreise zu machen. Aus den beiden Corinthernbriefen z. B. muß man erst ein Bild der corinthischen Gemeinde und ihrer damaligen Zustände zu gewinnen suchen, um darnach den Inhalt dieser Briefe zu begreifen. Geht man mit einer klaren Anschauung von der inneren Lage der Gemeinde und ihrem derzeitigen Verhältniß zum Apostel an die Einzelauslegung, so wird man, was zunächst den ersten der beiden Briefe betrifft, verstehen, warum der Apostel sich erst in Kap. 7 daran begibt, die Fragen zu beantworten, welche die Gemeinde ihm vorgelegt hat. Die Parteilungen innerhalb der Gemeinde und die Selbstüberhebung, zu welcher sie in Ueberschätzung ihrer geistlichen Förderung gekommen war, veranlaßt den Apostel, sie erst zu demüthigen, ihr diese und andere sittliche Schäden vorzuhalten, damit sie in der rechten Stimmung wäre, seine Beantwortung ihrer Fragen in rechter Weise aufzunehmen. Ein Gleiches gilt vom 2. Corinthernbrief. Den Gang desselben bestimmt nichts anderes als die Absicht des Apostels, einen bestimmten Eindruck auf die Gemeinde zu machen. Da ist es durchaus nothwendig,

daß man sich erst ihren Zustand recht vergegenwärtigt; denn nur dann wird man verstehen lernen, was den Apostel veranlaßt, bald in gewinnender Weise zu schreiben, so aber, daß er die Gemeinde zugleich auch zurechtsetzt, und dann wieder mit Strenge vorzugehen. Denn im Allgemeinen ist er erfreut darüber, daß die Gemeinde seinen ersten Brief im Wesentlichen richtig aufgenommen hat. Andererseits aber versteht sie ihr Verhalten zum Apostel immer noch nicht, wie sie sollte, steht immer noch zu viel unter fremdartigen Einflüssen, und Viele beharrten bei dem Trotz, mit welchem sie ihm seit geraumer Zeit gegenüberstanden, und blieben bei den Sünden, um welche er sie gestraft hatte. So kommt es, daß er in freundlichem Ton anhebt zu schreiben, daß er dann aber so ausführlich über die Natur seines Amtes und über seine Art und Weise, dasselbe zu führen, sich verbreitet. In beschämender Weise schreibt er an die Gemeinde in Betreff der Sammlung, welche er angeordnet hatte, aber doch so vorsichtig und schonend. Mit einem Male aber, mit jenem *αὐτὸς ἐγώ* 10, 1 schlägt er einen anderen Ton an. Nun tritt er mit seiner Person denen, die ihm Widerpart hielten, entgegen; in schneidender Schärfe kehrt er sich gegen sie und schließt den Brief drohend.

Ähnlich wie mit den Corinthern verhält sich's mit dem Galaterbrief. Nur wenn man mit einem zuerst aus dem Ganzen des Briefs entnommenen Bild von der Wirkung, welche die Gegner des Apostels in dieser Gemeinde hervorgebracht hatten, an die Auslegung des Einzelnen geht, wird man sich Rechenschaft davon geben können, warum der Apostel mit den Thatfachen anhebt, welche den Inhalt von Kap. 1—2 ausmachen; warum er dann hinter der Exposition über die Glaubensgerechtigkeit, welche dann folgt, 4, 8 in einer so bewegten Rede fortfährt; wie er dazu kommt, daß er dann ganz unermutheter Weise 4, 21 jene Allegorie, hergenommen vom Verhältniß von Isaak und Ismael, von Hagar und Sara eintreten läßt; und namentlich wird man im Lichte solchen Ver-

ständnisses die so bewegte, in lauter kleinen Sätzen fortschreitende Rede in Kap. 5 begreifen können, wo theilweise nur angedeutet ist, was der Apostel meint. Dergleichen muß man beim Brief an die Colosser von vorneherein immer im Auge haben, welch augenblickliche Gefährdung der colossischen Gemeinde der Apostel im Auge hatte, und daß er sich durch eine solche an sie zu schreiben veranlaßt sah. Denn von Anfang an ist ja Alles durch die Rücksicht auf die eigenthümliche innere Gefahr der Gemeinde bestimmt. Gleich die Danksgiving, mit der er beginnt, dann, was er als den Inhalt seines Gebetes für sie bezeichnet, dann die Ausführung, in welche dieses übergeht, die Ausführung, was es um Christum sei und was wir an ihm, dem Gestorbenen und Auferstandenen haben, — Alles Einzelne ist hier schon zu dem Zweck gesagt, damit es einen Eindruck mache, welcher der Widerlegung jener Erfinder einer selbstgemachten Frömmigkeit den Boden bereite.

Von dem ersten Brief Petri meinen nicht Wenige, er sei für Christen jüdischer Herkunft oder, was das Allergrundloseste ist, er sei für jüdische Proselyten, welche dann Christen wurden, verfaßt. Ob man dieser irrigen Meinung anhängt oder richtig erkennt, daß der Brief an einen heidenchristlichen Leserkreis von großem Umfang gerichtet ist, hat den wesentlichsten Einfluß auf das richtige Verständniß im Ganzen und Einzelnen. Es hat eine ganz andere Bedeutung, was der Apostel 1, 21 von seinen Lesern sagt, daß sie durch Christum gläubig seien an Gott, nämlich den Gott, der Christum von den Todten erweckt hat, wenn dies zu Solchen gesagt ist, von welchen gilt, daß sie zuvor schon nicht bloß an den Lebendigen und wahrhaftigen Gott geglaubt, sondern auch auf Christum gehofft, als wenn es zu Solchen gesagt ist, welche zuvor den Götzen gedient haben und — mit Paulus zu reden — ohne Gott in der Welt gewesen sind. Oder, wenn der Apostel 4, 3 schreibt, sie sollten die Zeit genug sein lassen, die vergangene, wo sie in Schwelgerei und Abgötterei gelebt haben, so wird dies ganz anders

verstanden werden, falls es zu Juden gesagt ist, denen doch Abgötterei im eigentlichen Verstande unmöglich aus ihrer Vergangenheit vorgeworfen werden konnte, und ganz anders, falls es zu Heiden gesagt ist, welche nun unter denselben Heiden, zu denen sie selbst ihrer Herkunft nach gehörten, als Christen einen ganz anderen Wandel zu führen hatten denn zuvor. Und nimmt man wahr, daß der Brief in seiner ganzen Anlage, namentlich aber in der Gestalt seines Eingangsabschnitts eine große Verwandtschaft mit dem Brief an die Epheser hat, so gewinnt diese Wahrnehmung eine ganz andere Bedeutung und tritt in ein ganz anderes Licht, wenn er an heidnische Christen (zum Theil derselben Gegend, wohin der Epheserbrief gerichtet gewesen) geschrieben worden ist, als wenn er, statt an eine dortige heidnische Gemeinde sich zu wenden, den zerstreut und vereinzelt unter ihnen lebenden jüdischen Christen bestimmt war.

Der Epheserbrief ist in seiner ganzen Anlage dadurch bestimmt, daß er an eine heidnische Christenheit gerichtet ist, welche zu allermeist daran erinnert werden mußte, daß ihr Christenthum keine Sache des Eigenbeliebens, daß die christliche Kirche keine Secte oder Schule ist. Darum ist des Apostels Absehen von Anfang an darauf gerichtet, den Lesern vorzuhalten, daß ihr Christenthum seinen ewigen Grund in dem ewigen Gnadenwillen Gottes hat und seinen geschichtlichen Grund in der Person Jesu Christi, des von Gott aus dem Tod Erweckten und zu überweltlicher Majestät Erhöheten; daß ihr Christenstand kein von ihnen verdienter ist, sondern ein ihnen geschenktes Gut, namentlich auch insofern, als sie vordem nicht einmal dem Volke Gottes angehört hatten, sondern erst demselben auf Grund des versöhnenden Todes Jesu Christi einverleibt worden sind. An welche heidnische Christenheit der Brief gerichtet war, ist für das Verständniß desselben von wenig Belang. Dagegen beim Brief an die Römer ist es von durchgreifender Wichtigkeit, im Auge zu behalten, daß er gerade an die heidenchristliche Gemeinde der Welthauptstadt gerichtet

worden, welche nicht von Paulus selbst gegründet, aber für die abendländische Fortsetzung seiner Berufsarbeit von so großer Bedeutung war. Alles, was zwischen Eingang und Schluß dieses Briefes steht, war dazu angethan, diese mit seiner Person in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehende Gemeinde mit seiner Weise, das Evangelium zu handhaben, in Einklang zu setzen, ehe er selbst hinkäme, damit er an ihr einen Stützpunkt für seine Wirksamkeit im Abendland habe.

Für die richtige Auffassung der Briefe an Timotheus und Titus ist es nicht genug, nur im Allgemeinen sich zu sagen, daß hier der Apostel für die Uebung eines sonderlichen Berufs in der christlichen Gemeinde Weisung gebe. Vor Allem darf man schon bei dem 1. Brief an Timotheus und dem an Titus nicht übersehen, wie verschieden bei aller Ähnlichkeit die augenblickliche Berufsaufgabe des Einen und des Andern war. Der Eine, Titus nämlich, hatte es erst mit der Herstellung einer gemeindlichen Ordnung bei den cretensischen Christen zu thun; der Andere dagegen, Timotheus, war damit beauftragt, eine schon seit längerer Zeit bestehende Gemeinde zu überwachen und zu leiten. In beiden Fällen ist es von Wichtigkeit, zu wissen, welche Gefahr damals bestand, daß das Christenthum von Solchen, welche sich aus der Lehrthätigkeit ein Gewerbe machten, zu einer Sache todten Wissens herabgesetzt wurde. Aber da ist wieder ein Unterschied zwischen beiden Briefen. In dem an Timotheus muß man aus den Andeutungen, welche ihn durchziehen, auf die innere Verfassung des Timotheus einen Schluß ziehen, und sich daraus ein Bild von dem damaligen inneren Stand dieses Freundes des Apostels entwerfen, indem derselbe bewirkt, daß der Apostel solche Ermahnungen und solche Erinnerungen für nöthig hielt, wie sie sonst in dem Briefe auffällig sein müßten. Dies gilt vollends von dem 2. Briefe an Timotheus. In diesem handelt es sich 1) gar nicht mehr um jene vorübergehende Berufsaufgabe des Timotheus in Ephesus, sondern jetzt sollte er nur

seinem Lehrberuf überhaupt wiedergewonnen werden, von dem er aus Kreuzesflucht zurückgetreten war; und da ist dann 2) vollends die größte Achtsamkeit nöthig, um aus der Art und Weise, wie der Apostel schreibt, zu ersehen, nicht bloß, welche Gefahren für die Lauterkeit des Christenthums der Apostel um sich her und in des Timotheus Umgebung sah, sondern in welcher Gefahr sich Timotheus befand. Nur wenn wir von Beidem eine lebendige Anschauung gewonnen haben, werden wir den anscheinend verworrenen Gang des Briefes richtig zu würdigen vermögen.

Am wenigsten auffällig ist der Einfluß, welchen die Kenntniß des besonderen Leserkreises hat, bei dem Evangelium und dem ersten Brief Johannis. Hier schreibt Johannes als Einer, der den Herrn gesehen und gehört hat, für solche, welche auf die apostolische Verkündigung hin an ihn glauben. Daher enthält der Brief nichts, was nicht ganz ebenso, wie für die ersten Leser, für alle Gläubigen jeder Zeit geschrieben wäre. Er ist so geartet, daß ihn jeder Christ zu jeder Zeit so lesen kann, als sei er für ihn geschrieben. Was christliches Verhalten ist und was dessen Widerspiel, finden wir hier auf den einfachsten Ausdruck gebracht. Und im Evangelium ist solches aus der Geschichte des Herrn zusammengestellt, was Jesum als den Sohn Gottes, als welcher er Gegenstand des Christenglaubens ist, erweist; wie er von dem Täufer bezeugt worden und sich selbst bezeugt hat durch Wort und That; und andererseits wird gezeigt, was es heißt, an ihn glauben, wie seine Jünger geglaubt haben, im Gegensatz zum Unglauben des Volks, das außerhalb seiner Gemeinde geblieben ist: ein Gegensatz, aus welchem sich erklärt, daß seine Widersacher *oi Ioudaioi* genannt werden. Ganz ohne Einfluß indessen ist die Kenntniß des Leserkreises auch auf die Auslegung dieser Schriften nicht. Im 1. Brief Johannis ist daraus zu verstehen, was der Verfasser von den *ψευδοπροφηται* und von den *ἀντιχριστοι* schreibt, welche in ihrer Mitte aufgetreten. Und auch im Evangelium stellt sich heraus, daß

die Auswahl der einzelnen Bestandtheile desselben nicht ohne Bezug auf bestimmte Gegensätze gegen die wesentliche Natur und den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens in der damaligen und dortigen Christenheit getroffen ist. Mehr aber im Hinblick auf die Zeitgenossenschaft als das Johanneſevangelium ist das Evangelium Matthäi geschrieben, in welchem der Verfasser dasjenige zusammenstellte, was geeignet war, die Gemeinde Jesu Christi als zu Recht bestehend, als die nunmehrige Gemeinde Gottes im Gegensatz zu dem jüdischen Volk zu erweisen. Daher hier der Nachweis geliefert wird, daß in Jesu die alttestamentliche Geschichte und Schrift erfüllt ist, und daß sie auch in demjenigen ihre Erfüllung gefunden hat, was dem jüdischen Volk mit der Verheißung in Widerspruch zu stehen schien. Eine Schrift solchen Inhalts war von nächster Bedeutung für die eben aus Israel hervorgegangene Gemeinde Jesu und für das außer ihr den Anspruch, Gottes Gemeinde zu sein, festhaltende jüdische Volk, also für des Verfassers Zeitgenossenschaft. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Werk des Lucas, welches zunächst an einen heidnischen Christen gerichtet, somit aber für die heidnische Christenheit bestimmt ist. Der Zweck der Schrift ist zwar 1, 4 durch die Worte: *ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατήχηθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν* ziemlich allgemein ausgedrückt. Aber ausgeführt ist das zu diesem Zweck Geschriebene in der Richtung, daß sich erklärt, wie es gekommen ist, daß die neutestamentliche Heilsverkündigung, welche im Anschluß an die alttestamentliche Verheißung innerhalb des jüdischen Volks im heiligen Lande begonnen hat, die Gränze desselben überschritt, und, während das jüdische Volk allenthalben sich ihr verschloß, auf heidnischem Gebiete Gemeinden sammelte, die vorwiegend heidnisch sind und ihren Mittelpunkt nicht mehr in Jerusalem, sondern in der Hauptstadt des römischen Reichs haben werden. Dieses Geschichtsbild kam einem Bedürfniß der heidnischen Christenheit entgegen, welche beides wissen und verstehen mußte, daß das Heil von den Juden gekommen und das Reich in die

Heidenwelt übergegangen, und wie letzteres geschehen ist, nachdem doch ersteres erfolgt war. Und fassen wir schließlich das Evangelium Marci ins Auge, so erklärt sich aus dem Absehen auf einen ganz andern Leserkreis, als für welchen das Evangelium Matthäi bestimmt war, die Verschiedenheit, welche ungeachtet der auffallendsten Verwandtschaft zwischen beiden Evangelien dennoch statthabte. Daß Marcus nicht für jüdische Christen geschrieben hat, sieht man aus manchen für jüdische Leser unnöthigen Bemerkungen. Einzelne Spuren führen darauf, daß es heidnische Christen Roms oder Italiens gewesen sind, für welche das Evangelium verfaßt worden.

Ob nun aber ein Schriftstück lediglich aus schriftstellerischem Antriebe oder auf äußere Veranlassung und zu einem ihr entsprechenden besondern Zweck entstanden ist, immer muß man es so lesen, wie es diejenigen lasen, an die es zunächst gelangte oder für die es zunächst bestimmt war.

Dies gilt schon in Bezug auf Aeußerliches und Einzelnes, was man so kennen muß, wie man es damals kannte. Wenn man z. B. Ps. 69, 23 liest: יְהִי שְׁלֹחָנִים לְפָנֵיהֶם לֶחֶם, so wird man wissen müssen, wie man zu speisen pflegte. Wenn man Jes. 41, 15 liest: הָיָה שְׂמִתִּיךָ לְמִוְרַג הָרִיץ הָרֶשֶׁת, so muß man wissen, wie man zu dreschen pflegte. Wenn es Hoheslied 8, 6 heißt: שִׁימְנֵי בַחֲוֶתֶם עַל-לִבֶּךָ בַּחֲוֶתֶם עַל-זְרוֹעֶיךָ, so muß man wissen, wie man den Siegelring bei sich trug. Bei den Anfangsworten des 110. Psalms שֶׁב לִימֵנִי dachte der Leser jener Zeit nicht entfernt an ein Zusammensitzen von Mehreren, wo der Sitz zur Rechten der Ehrenplatz ist, sondern an das Thronen des Herrschenden, an dessen Seite der ihm Nächste saß, gegenüber den Stehenden. Und bei Erklärung von Sach. 14, 16 muß man wissen, welches die Bedeutung des Laubhüttenfestes ist. Wenn wir ferner bei Marcus die Herodianer genannt finden, wo Matthäus von den Sadducäern redet, so muß man wissen, welche politische Stellung die Sadducäer ein-

nahmen. Den Brauch des Fußwaschens muß man kennen, wenn man 1 Tim. 5, 10 (*εἰ ἀγίων πόδας ἔνιψεν*) und die Fußwaschung Jesu richtig würdigen will. Und die Stelle Joh. 1, 40 (*ὥρα ἣν ὡς δεκάτη*) versteht man nur dann, wenn man weiß, welche Stundenzählung bei den Lesern vorausgesetzt wird. Wie ein jüdisches Haus beschaffen war, muß man wissen, um Luc. 5, 19 zu begreifen, und an der Stelle Luc. 2, 8 kommt viel darauf an, daß man wisse, wie es mit dem Viehhüten im h. Lande gehalten wurde. Daraus, daß wir lesen, daß die Hirten mit ihren Heerden im Freien waren, wird man dann richtig schließen, daß die Geburt Jesu in die bessere Zeit des Jahres gefallen sein muß und nicht in die winterliche, welche in Palästina so rauh ist, daß von einer Ueberwinterung der Heerden im Freien nicht die Rede sein kann.

Vollends aber muß man sich in die heilsgeschichtliche Erkenntniß hineindenken, welche der Schreibende bei seinen Lesern voraussetzen konnte und mit ihnen theilte. Zu entnehmen ist Letzteres aus der biblischen Theologie, wenn anders diese Wissenschaft, wie es ihre eigenthümliche Aufgabe erfordert, durchweg geschichtlich gehalten ist. Freilich ist die biblische Theologie in ihrer jeweiligen Gestalt und Verfassung selbst erst wieder nach den biblischen Schriften zu prüfen. Aber dies wiederholt sich bei dem Verhältniß der biblischen Auslegung zu den anderweitigen Disciplinen der Schriftwissenschaft überall und immer wieder, daß ein Wechselverhältniß stattfindet, indem einerseits das vorläufig gewonnene Ergebniß dieser anderweitigen Disciplinen den Ausleger in seinem Geschäft leitet, andrerseits aber das Ergebniß seiner Auslegung ihm wieder dazu dient, jene Disciplinen in der Verfassung, zu welcher sie bisher gebiehn sind, einer Prüfung zu unterziehen. So ist also auch mit dem Verhältniß der biblischen Theologie d. h. derjenigen Wissenschaft, welche es mit der Geschichte der Heils offenbarung und Heilserkenntniß zu thun hat, zu dem Geschäft des Auslegers. Im Allgemeinen wird wenigstens auf dem biblisch-theologischen Gebiete

ein Ergebniß vorliegen, von welchem sich der Ausleger kann leiten lassen, bis er inne wird, daß das Ergebniß seiner Auslegung mit der derweiligen Gestalt der biblischen Theologie hier oder dort in Widerspruch kommt. Ist seine Auslegung eine sich bewährende, so wird er dann die biblische Theologie reformiren. Aber zuerst muß ihm doch in den Grundzügen die Geschichte der in der h. Schrift beurfundeten göttlichen Wortoffenbarung feststehen, damit er daran bemesse, was der einem bestimmten Stadium der Heilsgeschichte angehörnde Verfasser eines Buchs mit seinen Lesern gemein hatte an religiöser Erkenntniß und bei diesen voraussetzte. Denn nur dadurch wird der Ausleger im Stande sein, eine Schrift so zu lesen, wie der Verfasser erwartete, daß sie gelesen werde. Verabshäumt es der Ausleger, sich in die heilsgeschichtliche Stellung und Erkenntniß derjenigen hineinzudenken, für welche eine Schrift geschrieben ist, so wird er Vieles für möglich halten, daß es geschrieben steht, was in Wahrheit nicht geschrieben werden konnte. Wenn z. B. Jes. 9, 5 unter den Namen des Heilandes auch vorkommt **אֵל גְּבוּר אָבִי עַר**, so konnten christliche Ausleger darauf kommen, **אֵל גְּבוּר** als eigentlichen Namen Gottes zu nehmen und **אָבִי עַר** zu deuten: Vater der Ewigkeit, anstatt **אֵל גְּבוּר** nach der appellativischen Bedeutung von **אֵל**, wie Jes. 10, 21 zu verstehen und **אָבִי עַר** von dem, welcher stetig Vater seines Volkes ist, so daß dann beide Bezeichnungen des Heilandes passend neben den anderen stehen: **אֵל גְּבוּר** neben **פֶּלֶא יוֹעַץ** (d. ist ein Wunder von einem Berather) und **אָבִי עַר** neben dem sinnverwandten **שֵׁר שְׁלוֹם**. Oder man glaubte Ps. 45, 7. 8 **אֱלֹהִים** als Anrede nehmen zu können; aber an das trinitarische Verhältniß ist dort nicht zu denken. In v. 7 will **בְּסֵאף אֱלֹהִים** im Sinne von „dein Gottesthron“ genommen und v. 8 **אֱלֹהִים אֱלֹהִים** zusammengenommen und übersetzt sein: „Gott, dein Gott (= Jehova, dein Gott) hat dich gesalbt mit Freuden-

öl". Ebenso verkehrt ist es, Micha 5, 1 in den Worten: מִצִּאֲתֵי מְקָרָם מִיְּמֵי עוֹלָם die Herkunft des Gemeissagten aus der Ewigkeit ausgesagt zu finden oder die Stelle Sach. 12, 10 (וְהָבִיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר־רָקְקוּ) so zu verstehen, daß der Durchbohrte Jehova d. i. der Messias ist, soferne Gott in Christo erschienen sei und Christus einen gewaltsamen Tod erlitten habe. Die Schlußworte ferner von Ps. 17: „Ich will beim Erwachen an deiner Gestalt mich satt schauen“ werden den Ausleger ganz anders ansehen, wenn er dessen gewiß ist, daß bei denen, für welche David dies sein Gebet zum Bestandtheil einer Psalmen Sammlung gemacht hat, die Hoffnung einer Auferstehung der Gerechten aus dem Tod zu ewigem Leben feststand oder doch bekannt war, als wenn er meint, diese Hoffnung, die aber dann ihres Namens nicht werth ist, sondern höchstens eine Ahnung oder ein Wunsch genannt werden kann, sei erst in der nachdavidischen Zeit, vielleicht gar in der exilischen zu einem Bestandtheil des Volksglaubens geworden. Im letzteren Fall wäre es in der That vorzuziehen, jene Schlußworte des Psalms sich daraus zu erklären, daß er ein Abendgebet Davids gewesen. Es möchte dies besser sein, als sich vorzustellen, daß hier bei einem einzelnen Israeliten auf irgend einem uns unbekannten Wege seines inneren Lebens eine solche Ahnung vom Erwachen aus dem Tod zu ewigem Leben aufgedämmert sei. Desgleichen sieht sich der sogenannte Prolog des Buches Hiob ganz anders an, wenn der Ausleger dessen gewiß ist, daß die Anschauung von einem Geistwesen, das wider Gott ist, von dem Verfasser bei seinen Lesern als eine gemeinsame Erkenntniß vorausgesetzt wurde und werden konnte, als wenn er der Meinung ist, die Vorstellung von solch einem Wesen sei erst unter dem Einfluß des Parsismus unter dem jüdischen Volk aufgekommen. Im letzteren Fall wäre es in der That gerathener, diesen Eingang des Buchs, hiemit aber allerdings auch den Schluß desselben, für spätere Thaten zu achten. Denn sind sie ursprüngliche

Bestandtheile desselben, dann geht in Wahrheit die Idee des ganzen Buches darin auf, daß es Leiden und Anfechtungen des Gerechten gibt, welche Gott ihm zu Gute meint, der Feind aber zum Verderben. Oder die Kap. 3 u. 4 des Römerbriefs, wo es sich um die Rechtfertigung durch den Glauben handelt, werden wir mit einer ganz anderen Erwartung und darum auch unwillkürlich mit einer ganz anderen Auffassung des Einzelnen und des Zusammenhangs lesen, wenn wir meinen, Paulus lege da eine ihm eigenthümliche Lehre von der Rechtfertigung dar, als wenn wir dessen gewiß sind, er setze bei seinen Lesern voraus, daß sie wissen, was es um das Gerechtwerden vor Gott und was es um den Glauben an Jesum sei, und daß ersteres durch letzteren geschieht. Im ersteren Fall werden wir entweder nicht begreifen, wie Paulus über die wichtigsten Momente dieser Lehre so rasch hinweggehen konnte, oder wir werden das Einzelne, das sich darauf bezieht, ungebührlich pressen. Im anderen Fall dagegen verstehen wir, daß es ihm immer nur darum zu thun sein mußte, das, was er bei seinen Lesern voraussetzt, aufrecht zu erhalten, sei es gegen fremde Zeugnung, sei es gegen eigenen Mißbrauch und Mißverständnis der Leser. Der Grundfehler, welcher in zahllosen Fällen dieser Art an einer richtigen Auffassung der Schrift hindert, ist der, daß man immer an eine Summe einzelner Lehrrsätze denkt, welche nach und nach aufkamen oder nach und nach mitgetheilt und angenommen wurden. Von einer so irrigen Anschauung kommt es, daß man sich etwa darüber wundert, wie denn Paulus 2 Thess. Kap. 2 die Christen jener Gemeinde schon gleich bei seinem christlichen Elementarunterricht solche Dinge gelehrt habe, wie sie dort v. 2—6 zur Sprache kommen. Von solchem Mißverständnis kommt es, daß de Wette bei der Stelle 1 Cor. 15, 52 von einem Dogma spricht, welches die Posaunen der Endzeit zum Inhalt gehabt: wogegen es freilich eine Kleinigkeit ist, daß man meinte, die Lehre vom Hohepriesterthum Christi habe der Verfasser des Briefs an die Hebräer aufgebracht. Es ver-

hält sich eben weder in der alttestamentlichen, noch in der neutestamentlichen Zeit so, wie man bei solchem Mißverstände meint, mit der von der Schrift beurkundeten Lehre. Thatfachen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft wurden gelehrt, welche eine geschlossene, geschichtliche Einheit bildeten. Es wurde nicht eigens gelehrt, daß es einen Satan gebe; aber die Geschichte vom Ursprung der Sünde lehrte das. Es wurde nicht eigens gelehrt, daß Jesus Hohepriester sei, sondern dies war ein auf einen bestimmten Anlaß hin sich ergebender Ausdruck für die Thatfache, daß in der Person Jesu die Sünde der Welt gesühnt ist. Damit daß Jesus von Gott aus in die Welt gekommen und aus der Welt zu Gott hingegangen, war die ewige Thatfache, welche wir in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes aussprechen, von selbst gegeben; und damit, daß diese Person Jesu ein Gegenstand des Glaubens war, weil seine Erscheinung eine von Gott gegebene und gewirkte Thatfache, verstand sich von selbst, was wir die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nennen; denn das war eben das entsprechende Verhalten des Menschen, an den zu glauben, den Gott gegeben hat, wobei sich wieder von selbst verstand, daß dies ein Glaube an die Versöhnung der Welt mit Gott war, denn der sündigen Welt hatte Gott Jesum gegeben, und in Leiden und Tod hatte er ihn dahingegeben um der Sünde der Welt willen. Sodann ist zu bedenken, daß die h. Schrift in den Händen der neutestamentlichen Gläubigen war. Von dort her war also auch denen, welche bis dahin Heiden gewesen, die h. Geschichte bekannt, welche Voraussetzung der Erscheinung Jesu ist, und war ihnen die Weissagung auf den Ausgang der Dinge bekannt, welche jetzt nur in das Licht der Erscheinung und Erhöhung und Wiederoffenbarung Jesu trat und dadurch neu gestaltet ward. Hätte Paulus, als er die Gemeinde zu Thessalonich stiftete, während der wenigen Wochen, die er dort zubrachte, einen Unterricht im Christenthum geben müssen, welcher etwa die Ordnung der herkömmlichen Dogmen einhielt, dann

wäre freilich die Frage erlaubt, wie er denn in so kurzer Zeit bis zu den letzten Dingen kommen konnte. Aber er bekehrte die Heiden durch die Verkündigung des Jesus, welchen Gott von den Todten auferweckt hat. Da lag es nahe genug, auch von der Wiederoffenbarung dieses jetzt verborgenen Königs zu sprechen, welcher die Gläubigen in die Gemeinschaft seiner Herrlichkeit verklären wird. Wenn er dann auf die Schriftweissagung über den Ausgang der Dinge, besonders auf Daniel hinwies, dann erfuhren sie wirklich das, wovon er ihnen jetzt brieflich sagt, daß sie es von dort her wissen müßten.

Für hebräische Christen, wie diejenigen, an welche der Brief *πρὸς Εβραίους* gerichtet ist, war es nichts Verwunderliches, wenn sie es auch niemals so gehört hatten, was ihnen von Jesu Hohepriesterthum gesagt wurde. Sie kannten die gesetzliche Ordnung der Versöhnung des Volkes Gottes mit Gott; und daß die Gemeinde Jesu das neutestamentliche Volk Gottes sei, war ja ihr Glaube. Wenn sie nun darüber bedenklich wurden, daß ihnen ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu den Antheil an dem gottesdienstlichen Gemeinleben ihres Volkes kostete, so brauchten sie weder von einem Opfer Christi noch auch von seinem Hohepriesterthum gehört zu haben, um sofort zu verstehen, was gemeint sei und welchen Grund das habe, daß der Verfasser von Jesu, dem Hohepriester der neutestamentlichen Gemeinde schreibt, der das rechte Versöhnopfer dargebracht habe. Sie verstanden, daß sie daran erinnert wurden, wie in Jesu Person und Geschichte das vollkommene Gegenbild der alttestamentlichen Sühnordnung vorhanden sei. Es ist die allzusehr schematische und viel zu wenig historische Gestalt des bei uns gang und gäben Religionsunterrichts, welche macht, daß wir so schwer begreifen, wie die Apostel bei ihren Lesern so viel voraussetzen konnten. Ähnlich ist's beim alten Testament. Die Grundvoraussetzung, von welcher die Verfasser der alttestamentlichen Schriften ausgehen konnten, war die, daß Israel das Volk Gottes sei; und die Grundvoraussetzung bei den

Verfassern der neutestamentlichen Schriften ist die, daß ihre Leser des Glaubens seien, Jesus sei der verheißene Heiland der Welt und seine Gemeinde die Gemeinde des vollkommenen Verhältnisses zu Gott. Dies zu beweisen war nicht nöthig. Auch gegenüber denjenigen in Israel, welche als Abtrünnige von Jehova gestraft werden, war es nicht nöthig, erst zu beweisen, daß Israel das Volk Gottes sei. Sie brauchten nur zu der sittlichen Wahrheit dieses Satzes zurückgeführt und bekehrt zu werden. Und ebenso war es auch für die zum Rückfall ins Judenthum versuchten Leser des Hebräerbriefts nicht nöthig zu beweisen, daß Jesus der verheißene Heiland oder der Sohn Gottes sei und seine Gemeinde das rechte Volk Gottes auf Erden. In dem Beiden aber lag Alles enthalten, was zum Verständniß der Schriften nöthig war, welche in Israel für Israel und in der Christenheit für die Christenheit entstanden. —

Wir haben gesehen, von welcher Bedeutung die geschichtliche Herkunft der biblischen Schriften für den Ausleger ist, und welchen Einfluß die Kenntniß derselben auf das Auslegungsgeschäft übt oder üben sollte. Es war ein Dreifaches, was hinsichtlich der geschichtlichen Herkunft der h. Schrift in Betracht kam, nämlich 1) der Text der Schrift; 2) die Sprachen der Schrift; 3) die geschichtliche Herkunft und Entstehung der einzelnen Schriftstücke. In diesem Dreifachen hatten wir die Antwort auf die Frage, wie die Schrift an den Ausleger kommt; und die Beantwortung dieser Frage hat dann ihre Bedeutung für das Auslegungsgeschäft an den Tag gelegt. Es gesellte sich aber dieses Dreifache zu einem anderen Dreifachen, welches vorausgegangen war. Die Beantwortung jener Frage nämlich reihte sich an die Beantwortung der anderen, wie der Ausleger an die Schrift kommt oder mit anderen Worten: was er zu seinem Auslegungsgeschäft mitbringt. Auch dies war ein Dreifaches, nämlich 1) die Erkenntniß der Wunderbarkeit der Schrift nach Ursprung und Inhalt; 2) die

Einsicht in ihren israelitischen Charakter; 3) die Gewißheit, daß die Schrift ein Zeugniß ebendesselben Heiles ist, das der Christ als sein Besizthum in sich trägt. Aus dem Wesen des Heils ergab sich uns die Antwort auf die Frage, wie der Ausleger an die Schrift kommt; die Beantwortung der anderen Frage aber lag in der geschichtlichen Entstehung dieses Zeugnisses des Heils, das wir an der h. Schrift haben. Beide Male handelte es sich um die Schrift als ein Ganzes, und für die Schrift überhaupt gilt, was wir in diesen beiden Abschnitten ermittelt haben. Das eine Mal handelte sich's um die Schrift als Ganzes, wie sie der christlichen Kirche als ein gegenwärtiges Gut eignet; das andere Mal um die Schrift als Ganzes, wie sie und insoferne sie Erzeugniß einer geschichtlichen Vergangenheit ist.

Aber es gibt auch Unterschiede innerhalb der Schrift, welche ihre Auslegung zu einer unterschiedlichen machen. Der eine, auf die Wirklichkeit des Heils bezügliche theilt die Schrift in zwei aufeinanderfolgende Hälften, der andere, die Art und Weise der Heilsbezeugung betreffende zieht sich querschnittlich durch beide Hälften. Jenes ist der Unterschied alttestamentlicher und neutestamentlicher Schrift; dieses der Unterschied von Aussage der geschehenen, der gegenwärtigen, der zukünftigen Heilsverwirklichung. Diese letztere Unterscheidung tritt bei uns an die Stelle einer andern, welche man zu machen pflegt, indem man nämlich die biblischen Schriften nach Schriftgattungen etwa in historische, poetische und prophetische eintheilt. Aber diese Unterscheidung ist schon an sich selbst eine ungenügende, indem nicht nur der Unterschied von poetischen und prophetischen Schriften ein fließender ist, sondern auch der von prophetischen und historischen. Sodann kann ein historisches Buch poetische und prophetische Bestandtheile, ein prophetisches historisches Stücke enthalten. Diese Eintheilung also oder diese Angabe der Unterschiede innerhalb des einheitlichen Ganzen der Schrift erscheint uns unbrauchbar. Die Auslegung wird ver-

schieden nicht durch den verschiedenen allgemeinen Charakter des einen und des andern Buchs, sondern durch die Beschaffenheit der Bestandtheile eines jeden Buchs. Wenn innerhalb eines und desselben Buchs Historisches vorkommt und Prophetisches und Poetisches, so ist eben die Unterschiedlichkeit der Auslegung innerhalb dieses Einen Buchs eine dreifache. Das Poetische aber ist ja nun vollends nicht mit dem Prophetischen und Historischen in Eine Linie zu stellen. Wir halten uns daher lieber an das, was in der Natur eines Heilszeugnisses begründet ist, sofern das Heil vorhanden oder zukünftig, in geschichtlichen Thatfachen vorliegend oder gegenwärtiges Gut ist; also werden wir Zeugniß von Geschehenem, von Gegenwärtigem und von Zukünftigem unterscheiden und zusehen, wie hiernach das Auslegungsgeßäft ein dreifach unterschiedliches ist. Billig gehen wir zuerst an den Unterschied, welcher in dem Wesen des Heils unmittelbar begründet ist, also an den der alt- und neutestamentlichen Schrift. Wir haben uns diesen Unterschied deutlich zu machen und dann zu erwägen, welchen Einfluß die Erkenntniß desselben auf das Auslegungsgeßäft übt.

Zweiter Haupttheil.

Die h. Schrift in ihrer Unterschiedlichkeit.

I.

Der Unterschied des alten und des neuen Testaments.

Das Heil, wie es dem christlichen Ausleger eignet, ist das in der Person Jesu wesenhaft verwirklichte. Dieses findet er in der neutestamentlichen Schrift bezeugt, und das Zeugniß desselben ist aus der Gemeinde Jesu, wenn auch nur der israelitischen, hervorgegangen. In der alttestamentlichen Schrift dagegen findet er es seiner wesenhaften Verwirklichung noch erst entgegengehend, und das Zeugniß desselben ist aus dem israelitischen Volke hervorgegangen, wenn auch als der Volksgemeinde desselben Gottes, welcher Jesum gesandt hat. Diese Erkenntniß, welche der christlichen Heilsgewißheit bewohnt, gibt ihm eine andere Stellung zur alttestamentlichen Schrift als zur neutestamentlichen, und macht die Auslegung der erstern zu einer eigenthümlich andern, als die der letztern. Beide Male kommt ein Zwiefaches in Betracht, daß die vorhandene Wirklichkeit des Heils, und daß die Herkunft des vorliegenden Heilszeugnisses eine verschiedene ist.

1.

Die Besonderheit der Auslegung der alttestamentlichen Schrift.

Der christliche Ausleger erkennt im alten Testament dasselbe Heil bezeugt, das ihm eignet, aber anders, als wie es ihm eignet. Damit ist gegeben, daß er die alttestamentliche Schrift als Zeugniß desselben Heiles liest, das ihm eignet, aber ihr Heilszeugniß bei der Besonderheit beläßt, in welcher er es dort vorfindet, wo das Heil als das seiner wesenhaften Verwirklichung noch erst entgegengehende bezeugt ist. Er liest sie und legt sie aus mit geistlichem Verständniß und mit geschichtlicher Auffassung.

Das geistliche Verständniß ist das Erste, der Kirche unmittelbar Nothwendige und daher Näherliegende. Daher hat auch die geschichtliche Auslegung des alten Testaments lange Zeit hinter dem geistlichen Verständniß zurückbleiben können, ohne daß der Schaden auch nur entfernt so groß gewesen wäre, wie derjenige, welcher im entgegengesetzten Fall entstand, als die geschichtliche Auslegung sich geltend machte, aber das geistliche Verständniß verloren ging. Wir reden von einem geistlichen Verständniß auf Grund dessen, daß man die h. Schrift alten Testaments als ein Werk desselben h. Geistes thatsächlich anerkennt, welcher in der Kirche Jesu Christi waltet und wirksam ist. Also im Sinne dieses Geistes Gottes und Christi, demnach geistlich will das alte Testament verstanden sein. Die Befähigung hiezu ist vor allen Dingen die des Christen, welcher den h. Geist kennt, weil der h. Geist ihn treibt. Vermöge dessen ist er im Stande, dasselbe Heil, welches ihm eignet, in der alttestamentlichen Schrift wiederzuerkennen. Aber da es sich um wissenschaftliche Auslegung handelt, so ist auch nach einer wissenschaftlichen Befähigung, insonderheit zu dem geistlichen Verständniß des alten Testaments zu fragen, und diese besitzt der Theologe vermöge der Disciplinen der biblischen Geschichte und biblischen Theologie.

Die alttestamentliche Schrift bietet nämlich einerseits eine zusammenhängende Reihe von Vorgängen, in welchen sich eine auf die Erscheinung Jesu und die Entstehung seiner Gemeinde abzielende Geschichte darstellt, die zwischen Gott und der Menschheit sich begab, und andererseits Aussagen des in diesen Vorgängen sich verwirklichenden und seiner wesenhaften Verwirklichung entgegengehenden Heiles, also einer Heilserkenntniß, welche in der Aussage des neutestamentlichen, verwirklichten Heils ihre Vollendung findet. Daher jene beiden gesonderten Disciplinen der alttestamentlichen Geschichte und Theologie. Die erstere reproduzirt die im alten Testamente gegebene Reihe von Vorgängen, die eine zusammenhängende Geschichte bilden, die letztere die in ihr sich darbietende Geschichte der Heilsverkündigung; jene lehrt den Zusammenhang der Thatoffenbarung, diese den Zusammenhang der Wortoffenbarung Gottes. Von beiden Disciplinen gilt, daß das heilsurkundliche Verständniß der geschichtlichen Auffassung vorangeht, aber nicht ohne sie bleiben kann. Die Berichte von jenen Vorgängen wollen so gelesen sein, daß es Bericht einer Heilsverwirklichung ist, aber die der wesenhaften Verwirklichung des Heils entgegengeht, und die Aussagen der Heilserkenntniß wollen so gelesen sein, daß es dasselbe Heil ist, dessen Erkenntniß sich in ihnen dargibt, aber wie es Gegenstand der Erkenntniß in der Zeit der Vorgeschichte des Christenthums ist.

a) Das theologische Verständniß der alttestamentlichen Geschichtserzählung.

Wenn die Geschichte, die hier gegeben wird, Geschichte des seiner wesenhaften Verwirklichung entgegengehenden Heils ist, so ist das hier Berichtete in seiner Abzielung auf das, worauf es hinauskommt, aufzufassen, wie es demselben gleichartig, aber je an seiner geschichtlichen Stelle gleichartig ist. Da Gang und Verlauf dieser Geschichte durch ihren Zielpunkt bestimmt ist, so wird sich in allen wesentlichen Punkten ihres Fortschritts dieser ihr Zielpunkt vorstufig, also auch

vorbildlich darstellen. Sie sind die Knotenpunkte des Gewächses, welches in die Blüthe und Frucht des in Jesu und seiner Gemeinde wesenhaft verwirklichten, aber dem Abschluß dieser seiner Verwirklichung noch erst entgegengehenden Heiles ausgeht. Ich muß also, um das Einzelne dieser Geschichte richtig zu verstehen, 1) wissen, daß die alttestamentliche Geschichte die Vorgeschichte des im neuen Testament verwirklichten und dem Abschluß seiner Verwirklichung entgegengehenden Heiles ist; 2) den Verlauf und inneren Zusammenhang derselben kennen; 3) die Stelle wahrnehmen, welche die einzelne Thatsache in diesem Verlaufe einnimmt; und 4) hiernach bemessen, welche Vorbildlichkeit auf das neutestamentliche Heil der einzelnen Thatsache vermöge der Stelle, welche sie im Verlauf der alttestamentlichen Geschichte einnimmt, eignet. Wo nach diesem Gesetze verfahren wird, ist die Willkühr der Deutung ausgeschlossen, durch welche die Typologie in Verruf gekommen.

Der neutestamentliche Heilsbestand ist die in Christo Jesu als Gemeinde der durch den Glauben an ihn gewonnenen Gerechtigkeit geeinigte und durch ihn in die Gemeinschaft seiner Herrlichkeit herzustellende Menschheit. Auf ihn zielt denn gleich der Anfang der Geschichte, welche da beginnt, wo sich die Erstgeschaffenen durch ihre Sünde des Lebens, in das sie geschaffen waren, verlustig und also der Vergebung ihrer Sünde bedürftig gemacht haben. Sie ward ihnen auf Grund dessen, daß Adam das strafende Gotteswort, welches aber die Verheißung einer Fortpflanzung des Menschenthums und seines Ob-siegens über den Verführer in sich schloß, gläubig hinnahm, in der Art, daß Gott ihnen ihre Blöße zu bedecken gab, die ihnen durch ihr Sündigen Ursache der Scham vor einander geworden. Hiemit war ihnen gegeben, was im neuen Testament Vergebung der Sünde um Christi willen ist. Denn, was ihnen Ursache der Scham geworden, war nun zugedeckt, so daß es war, als wäre es nicht. Es entsprach aber dem Anfangszustande der Menschen, ebenso wie ihre Sünde in einem demselben gleich-

artigen Vorgange bestand, in dem Essen von etwas, das ihnen nicht gegeben, das Leben zu nähren, in das sie geschaffen, sondern davor sie verwahrt waren, daß es sie dieses Lebens verlustig machen werde. Die leibliche Aeußerung des Bewußtseins ihrer Sünde war ihre Scham, dieses Gewissen des Leibes, und so ist, daß Gott ihnen gab, ihre Blöße zu decken, eine Stillung ihres Gewissens, weil er es gegeben, an dem sie gesündigt hatten. Zwischen dem Tod des Thieres, dessen Fell das Kleid ihrer schammwürdigen Blöße wurde, und zwischen dem Tod des Sohnes Gottes, dessen Gerechtigkeit unserer Sünde Bedeckung ist, liegt ein weiter Weg; aber jenes verhält sich zu diesem, wie der Anfang zum Ende desselben Wegs.

Wir ziehen ferner die Thatsache des Todes Abels in Betracht. Die Stelle dieser Thatsache im Zusammenhang der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist diese, daß da, wo zum ersten Mal, nachdem die Sünde in die Welt gekommen, der Gegensatz von Gerechtem und Ungerechtem vorkommt, der Wille Gottes gewesen ist, den Ersteren in die Hand des Letzteren zu geben. Dieses Räthsel, daß der Gerechte dem Ungerechten erliegt, findet seine Lösung in dem Tod des Sohnes Gottes, wo die Verwirklichung der dem Erstgeschaffenen eröffneten Aussicht auf einen Sieg des vom Weibe stammenden Geschlechts über den Ursäcker der Sünde und des Todes in der Art geschieht, daß der Bringer des Heils in die Hände der Feinde des göttlichen Heilswerks gegeben wird und durch sie den Tod erleidet. So sehen wir in Abels, des Gerechten Tod den Tod Jesu vorgebildet und würdigen die Erzählung desselben nach dieser Bedeutung, welche ihm als dem ersten Falle, wo Gerecht und Ungerecht sich gegenüberstehen, eignet. Das Opfer Abels hingegeben ist dem Opfer Jesu nicht vergleichbar und kein Vorbild desselben, denn Abel hat für sich selbst geopfert und nicht für Andere.

Der Gegensatz von Gerecht und Ungerecht steigert sich bis dahin, wo Noah mit den Seinen einer heillos entarteten

und dadurch dem Gericht des Verderbens verfallenen Welt gegenübersteht. Dieses Gericht bricht nicht herein, ohne daß Gott den Noah dazu berufen und bestellt, sich und die Seinen durch dasselbe hindurchzuretten. Dem wird der schließliche Ausgang der Dinge entsprechen in einem Gericht und einem Retter, der, wenn das Maß der Sünde des Menschengeschlechts voll ist, das Geschlecht der Gerechten in eine neue Welt hinüberrettet. Es ist keine bloße Anwendung, sondern typisches Verständniß dieser Thatfache, wenn die Kirche mit ihren Angehörigen der Arche mit der in ihr geborgenen Familie Noah's verglichen wird.

Ein eigenes Gemeinwesen des Heils beginnt dann im Gegensatz zu dem sich selbst überlassenen Völkertum mit der Berufung Abrahams. Wir werden in dieser Berufung das Gesetz erkennen, welches für das Werden dieses Heilsgemeinwesens gilt. Nicht Ismael, der nach gemeinem Lauf der Dinge Erzeugte, sondern Isaak allein ist es, aus welchem das Haus erwächst, das zum Gemeinwesen des Heils werden soll. So ist es auch nachmals nicht Esau, obgleich Isaaks Sohn, sondern derjenige, auf welchen die Verheißung lautete. Es ist eben lediglich Verwirklichung der Verheißung mit Ausschließung alles Anspruchs von menschlicher Seite. Wenn Paulus Röm. 9 u. Gal. 4 aus dieser Thatfache beweist, daß die Gemeinde des Heils ihren Grund lediglich in der Verheißung Gottes hat und die Zugehörigkeit zu ihr lediglich darauf beruht und nicht auf etwas, das der Mensch an sich ist oder thut; daß von ihr ausgeschlossen ist, was eigenen Anspruch zu haben meint, so beruht dieser Beweis auf dem typischen Verständniß derselben.

Die an Isaak geknüpfte Verheißung erfüllt sich aber nicht ohne seine Opferung. Abraham muß ihn in den Tod geben auf Gottes Geheiß und wie aus dem Tode wieder nehmen. Er muß beweisen, daß er auch den Tod desselben nicht für eine Vereitelung der Verheißung achtet. So mußte es in jener Anfangsgeschichte des Heilsgemeinwesens geschehen, damit die

wesentliche Erfüllung des Heils ihr gleicht. Denn derjenige, durch welchen diese Erfüllung geschieht, wird durch den Tod hindurchgehen und als der aus dem Tode in ein neues Leben Wiedergekehrte der Heiland sein. So weissagt das göttliche Geheiß der Opferung Isaaks und Abrahams Willigkeit dazu vorbildlich auf des eingebornen Sohns Gottes Hingabe in den Tod und seine Wiedernahme aus ihm.

Aber ehe Abraham in Isaak den Anfang der Erfüllung seiner Verheißung sah, hat er, der Träger der Verheißung, jenem Priester Gottes, des Schöpfers gegenübergestanden, jenem Melchisedek, den er als einen, der ihm gegenüber Priester sei, erkannte und anerkannte, während dieser doch dem Geschlechte nicht angehörte, welchem die Verheißung gegeben war, sondern demselben voranging. Dieser Priester Gottes war ihm als solcher ein höherer, als er selbst durch die ihm gegebene Verheißung. Wenn nun der kommt, in welchem sich die Verheißung erfüllte, so wird er nicht nur Sohn Abrahams sein, sondern auch dem gleichen, der außerhalb des mit Verheißung begabten Geschlechts ein höherer war vermöge seiner priesterlichen Stellung, als der Ahnherr desselben. Daher Ps. 110 der König des Volkes Gottes Priester nach der Weise Melchisedeks heißt. Das Gegenbild des in den Tod gegebenen Isaak ist auch Gegenbild dieses Priesters, welcher den Träger der Verheißung und Ahnherrn des Volkes Gottes segnete, unter dessen segnende Hand er sich beugte. Dagegen, daß er dem Abraham Brod und Wein spendete, was keine priesterliche Handlung war, bleibt hier außer Betracht und hat nichts gemein mit dem Abendmahl. Nicht als Opferpriester, sondern als segnender Priester kommt Melchisedek in Betracht.

Es erwächst nun aus Isaak das Geschlecht der Verheißung, so zwar, daß sich in Isaak's Hause Gleiches wiederholt in Jakob und Esau, wie das, was sich mit Ismael und Isaak zugetragen. Joseph's Geschichte aber ist nur ein Bestandtheil der Fügung Gottes, durch welche das Geschlecht der Verheißung

in Aegypten zum Volke heranwuchs, um dann von dort erlöst zu werden. Während daher von einer Vorbildlichkeit Joseph's und seiner Geschichte nicht zu sagen ist, ist dagegen vorbildlich die Erlösung aus Aegypten, als welche Gott durch Einen aus Israels Mitte, den er zum Mittler seines Thuns bestellte, beschaffte. Und eben derselbe ist dann Mittler der Herstellung seines Volkes in das Verhältniß zu Gott, daß es Gottes Volk sei und Gott sein Gott. Wenn Gott die neutestamentliche Gemeinde herstellen wird, so wird auch dies nicht anders geschehen als in Gestalt einer Erlösung aus dem Stande einer Knechtschaft.

Die Erlösung aus Aegypten war zugleich Gericht über Aegypten. Aber Israel sollte wissen und bekennen, daß es diesem Gericht nur darum entnommen sei, weil Gott es erlösen wollte. Daher geschah die Erlösung nicht ohne das Passah. Das Blut des auf Gottes Geheiß geschlachteten Thieres an den Häusern des israelitischen Volks entnahm die Bewohner dem Gericht und das Fleisch desselben stärkte sie für die Wanderung, für welche sie sich im Glauben an die jetzt erfolgende Erlösung bereit hielten. Im Hinblick hierauf sagt Paulus 1 Cor. 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐνύθη Χριστός. Es ist Christus, dessen für uns in den Tod gegebenes Leben uns, die wir uns der dadurch beschafften Sündenvergebung getrösten, dem Gericht dieser Welt entnimmt, und mit sich selbst stärkt er uns für den Weg dahin, wo Gott in Wahrheit unser Gott sein wird und wir sein Volk. Was die Bedingung jener Erlösung war, ist es gegenbildlich auch für die neutestamentliche Gemeinde Gottes.

Der Wanderung des erlösten Volkes durch die Wüste entspricht die der Gemeinde Jesu auf dem Wege dahin, wo sie zur Ruhe kommt. Gott speist sie und tränkt sie und leitet sie und wohnt bei ihr, aber so daß sie des Glaubens bedarf, um nicht irre zu werden und wider ihn zu murren, sondern ans Ziel zu kommen (1 Cor. 10. Hebr. 3). Aber Israel ist Gottes

Gemeinde als Volk. Daher sein Priesterthum einem aus ihm besondern Geschlechte eignet. Und dem entspricht sein Gotteshaus und dessen Dienst, in welchem sich darstellt, was es um sein Verhältniß zu Gott in der Gegenwart ist, aber zugleich und eben damit das Verhältniß der neutestamentlichen Gemeinde zu Gott gegenbildlich dargestellt ist. Seine Sündigkeit fordert Opferleistung, für welche der Brandopferaltar da ist, wo sie gesühnt wird durch den Priester, der allein im Innern des Hauses dient, am Räucheraltar, von wo der Duft des Wohlgeruchs dahin aufsteigt, wo Gottes Gegenwart versinnbildlicht ist, am Tisch der Schaubrode, welche das Bild der Gotte dargegebenen Gemeinde, und am Leuchter, der es Licht macht an der Stätte seines Dienstes. Aus der Priesterschaft wird wiederum der Hohepriester besonders für das jährliche Versöhnopfer, dessen Geschäft am Brandopferaltar beginnt und vor Gottes Thron endet. Diese Darstellung des Verhältnisses der Volksgemeinde Gottes zu Gott ist das Vorbild des Verhältnisses der Gemeinde Christi zu Gott. Sie hat an ihm den, der sie mit seiner Selbstopferung, die ihn zu Gott gebracht hat, ein für allemal gesühnt hat. Daher ist hier der Unterschied von Gemeinde und Priesterschaft, von Heiligem und Allerheiligstem aufgehoben. Die geheiligte Gemeinde dient Gotte gegenbildlich im Licht der Wahrheit, durch Selbstdargabe und mit Gebet. Sie ist selbst das Haus Gottes, aber so, daß Gott in ihr wohnt und doch ihr jenseitig ist, wo ihr Hohepriester bei ihm ist, so wie Jehova gegenwärtig war im h. Zelt und doch jenseitig im Himmel. Sie hat den Zugang zu ihm und wartet doch seiner Wiederkunft zu ihr. So ist das Verhältniß der neutestamentlichen Gemeinde zu Gott dem Israels, wie es sich in seinem Gotteshause und dessen Dienste darstellt, gegenbildlich, aber in der Weise, wie die Gemeinde Jesu dem Volke Jehova's gegenbildlich ist. Es will im Auge behalten sein, daß wir es im alten Testament mit einer Anordnung für den Gottesdienst derjenigen Gemeinde Gottes zu thun haben, die es als Volk ist,

daher sich in der äußeren Gestalt und Verfassung dieses Gottesdienstes darstellen mußte, was es um das Verhältniß dieser volksthümlichen Gemeinde Gottes zu Gott sei. Die neutestamentliche Gemeinde, auf deren in Jesu Christo vermitteltes Verhältniß zu Gott jener äußerlich verfaßte und geordnete Gottesdienst weist, besteht nicht in irgend welcher Gemeinschaftsform des natürlichen Lebens; sie ist nichts Anderes als Gemeinde des verwirklichten Heils.

Ist Mose Mittler der Herstellung Israels in sein Verhältniß zu Gott gewesen, so ist nun der Priester, sonderlich der Hohepriester Mittler der Bewahrung und Bethätigung dieses Verhältnisses, indem er die durch die Sünde gestörte Heiligkeit der Gemeinde wahrt und den ihrer Heiligkeit entsprechenden Dienst thut. Was hier geschehen ist, ist in Christo eins. Das von Mose dargebrachte Opfer, dessen Blut dazu diente, die Herstellung Israels in sein Verhältniß zu Gott zu vollziehen, und das jährliche Versöhnopfer, durch welches sein Verhältniß immer wieder von seiner Störung durch die Sünde des Volks geheilt wurde, ist in Christo gegenbildlich beides eins. Er hat die Gemeinde durch die einmalige Selbstopferung, durch welche er sie in ihr Verhältniß zu Gott herstellte, ein für allemal geheiligt.

Aber die Gemeinde Gottes sollte auch das Volk eines Reiches Gottes auf Erden werden. Dies ward Israel durch das Königthum. Was dazwischen liegt, ist nur Uebergangszeit, in welcher nichts Typisches zu suchen ist, wie man es in Gideon oder Simson hat finden wollen. Denn die Besiznahme Canaans war nur der Anfang einer Zeit, in welcher das Volk dem Königthum entgegengeführt wurde. Das Königthum aber, auf das es abgesehen war, war das Davids und seines Hauses, dem eine Verheißung gleich der Abrahams gegeben wurde. Denn wie Abraham Ahnherr des Volkes werden sollte, in welchem gesegnet werden sollten alle Geschlechter des Erdbodens, so ist das Königthum, welches bestimmt war, Israel der Vollen-

bung seines Berufes entgegenzuführen, an David und sein Haus gebunden. Der König ist der Mittler der Machtübung des sein Reich aufrichtenden, Israel zum Volk seines Reiches machenden Gottes. Da wird dann im Anfang dieses Königthums das Gesetz seines Werdens und des Werdens des Reiches Gottes zu sehen sein, ebenso wie in dem Hause, dem das Volk Israel entstammte, das Gesetz des Werdens des Volkes Gottes zu ersehen war.

David ist durch prophetische Erklärung, die Gottes geoffenbarten Willen vollzog, zum König bestellt worden, als welcher er zu Jehova steht, wie der Sohn zum Vater, gegenbildlich Christo, dem Sohne Gottes gegenüber der Menschheit, in die er eingekommen. Aber sein Weg zum Königthum war ein Weg des Leidens unter der Feindschaft Saul's. Und als er König ward, hatte er die Feindschaft der wider Israel verschworenen Völker zu überwinden. Und als Absalom und alles Volk sich gegen ihn empörte, war Abisai, sein Vertrauter, des Aufrührers Rathgeber. Darin ist ihm der König gegenbildlich, welcher in die Welt gekommen, der Wahrheit Zeugniß zu geben und diejenigen zu Unterthanen zu haben, welche der Wahrheit gehorchen. Herodes, der ihm nach dem Leben steht, Pilatus, der ihn als Träger der heidnischen Gewalt verurtheilt, das jüdische Volk, das ihn in dessen Hände gibt, Judas, der ihn verräth, wollen sein Königthum nicht leiden. Sein Sieg ist seine Auferstehung und Auffahrt, aber er vollendet sich erst mit seiner Wiederoffenbarung.

David übererbte sein Königthum. Das Königthum des Siegesfürsten setzt sich fort in dem des Friedensfürsten. Dem entspricht Christus, der nach seinem in seiner Wiederoffenbarung vollendeten Siege über die Feindschaft gegen das Reich Gottes mit seiner verkärten Gemeinde innerweltlich herrscht. Des Friedensfürsten Werk war die Wandlung des h. Zeltens in das feste Gotteshaus. So ist nach Christi Wiederoffenbarung seine Gemeinde die zu unvergänglicher Herrlichkeit hergestellte.

Aber was mit David und Salomo begonnen, hat sich nicht so fortgesetzt, sondern durch Schuld des Volkes und des davidischen Hauses hat die Auflösung des Reiches begonnen, dessen Thron Jehovas war, und sich bis dahin fortgesetzt, wo der Volksbestand Israels zu Ende zu sein schien. In dieser Zeit, wo die Geschichte des Königthums keine typische Bedeutung hat, so daß man nicht Ps. 45 typisch verstehen kann, wenn man ihn auf die Vermählung Jorams mit Athalia bezieht, trat die Mittlerchaft des Prophetenthums ein. In die Mittlerchaft des Priesterthums, des Königthums, des Prophetenthums sehen wir also zertheilt, was Mose in Einem gewesen. Die Aufgabe des Prophetenthums, wie sie sich jetzt in der Zeit der Auflösung des Reiches gestaltet, ist die, Israel von seiner Schuld zu überführen, andererseits die dennoch fortbauende Verheißung als die Hoffnung der Gläubigen in Israel aufrecht zu erhalten und davon zu zeugen, daß dieselbe sich nun durch eine herrlichere Wiederherstellung des zerschlagenen Reiches erfüllen werde. Diese Aufgabe vollbringt das Prophetenthum, indem es das verschuldete Elend Israels mitträgt, unter seiner Unbußfertigkeit und seinem Unglauben leidet und von dem widerspenstigen Volke mißhandelt wird. Auch diese Mittlerchaft findet ihr Gegenbild in Jesu, der als Prophet ein *διάκονος περιουῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ* (Röm. 15, 8) gewesen ist und sich eine Jüngerschaft gesammelt hat, die sein Wort aufnahm, aber von seinem Volk um seines Zeugnisses willen in den Tod gegeben wurde. Jesus ist Prophet, der eine Gemeinde sammelt, ehe er diese Gemeinde königlich verkündet, wie des davidischen Reiches gegenbildliche Wiederherstellung nicht erfolgt, ohne daß das Prophetenthum zwischengetreten.

Es ist endlich eine Wiederherstellung des Volkes Gottes, ein Wiederaufbau des Gotteshauses erfolgt. Serubabel aus Davids Hause baute es und Josua aus Aarons Geschlecht war Priester darin; das Prophetenwort Haggai's und Sacharjas

aber hatte den Muth erweckt, es zu vollenden. Darin ist Jesu Werk als Werk der Wiederherstellung vorgebildet. Er ist der Serubabel, an den Haggai die Verheißung Davids wiederanknüpft, der Zemach, dessen Vorbild Sacharja in Josua sieht, und der Prophet, der Träger des Geistes Gottes, von dem es heißt, daß durch ihn das Werk zu Stande kommt. Er hat den Tempel Gottes gebaut, dessen Priester er ist, und die Verheißung Haggai's erfüllt, daß dieses Hauses Herrlichkeit größer sein werde, als des salomonischen Tempels. So hat er herrlicher wiederhergestellt, was David und Salomo geschaffen hatten. Damit schließt die typische Geschichte alten Testaments.

Dieselbe ist nicht etwa, wie man früher wohl gesagt hat, auf diejenigen Fälle beschränkt, die in der neutestamentlichen Schrift gelegentliche Verwendung finden. So einzeln und vereinzelt können wir ja die Thatfachen der alttestamentlichen Geschichte gar nicht richtig fassen, um sie typisch zu verstehen. Wir müssen die einzelnen Thatfachen immer in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen der alttestamentlichen Geschichte aufzufassen suchen. Indem wir dies thun, so ist nicht zu besorgen, daß wir nur willkürlich einzelne Thatfachen herausgreifen. Die ganze alttestamentliche Geschichte sehen wir uns darauf an, wie sie in ihren wesentlichen Grundzügen typisch ist. Ebensowenig ist dann zu befürchten, daß auf diesem Wege einzelne Züge einer alttestamentlichen Thatfache eben dadurch, daß sie vereinzelt werden, eine falsche Deutung finden. Es verhält sich damit wie mit der Deutung einer Parabel. Die typische Bedeutung des Ganzen einer Thatfache will vor Allem erkannt sein und dann werden ihre einzelnen Züge immer nur in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Thatfache ihre typische Deutung finden; nicht wird Einzelnes einzeln gedeutet.

b) Das theologische Verständniß der alttestamentlichen Heilsverkündigung.

Der biblischen Geschichte alten Testaments geht zur Seite das geistliche Verständniß der alttestamentlichen Heilsbezeugungen

bei geschichtlicher Auffassung derselben. Sie wollen verstanden sein als Bezeugungen desselben Heils, das im neuen Testament zur Aussage kommt, aber je an ihrem geschichtlichen Orte, so daß das geistliche, aber geschichtliche Verständniß der alttestamentlichen Geschichte die Voraussetzung ist. Ich muß 1) wissen, daß diese Heilsbezeugungen ausgehen in die neutestamentliche als ihren Abschluß, in der sie sich einheitlich zusammenfassen; 2) welches ihr innerer Gang und Zusammenhang ist; 3) wahrnehmen, welche Stelle das Einzelne darin einnimmt; 4) hienach bemessen, in welcher Beziehung das, was Inhalt der neutestamentlichen Heilsbezeugung ist, hier seinen vorstuflichen Ausdruck findet.

Die alttestamentliche Heilsbezeugung und Heilserkenntniß geht aus von dem Wort Jehovas an die Schlange Gen. 3, 14—15. Wenn Apok. 12, 9 Satan *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* genannt wird, so ist doch das Wort Jehovas, wie es geschichtlich ergangen, nicht an Satan, sondern an die Schlange gerichtet, von welcher, wie immer dies zu denken sein mag, die versucherische Reizung ausgegangen. Daß sie am Boden kriecht, im Gegensatz zu dem aufrechtstehenden Menschen, soll ihm bedeuten, daß der Verführer bestimmt ist, dem von ihm verführten Menschen zu unterliegen. Es war aber zunächst das Weib, an das sich der Versucher gerichtet. Daher heißt es von ihr, daß zwischen ihr und der Schlange, zwischen dem, was von jener und dieser stammt, Feindschaft sein werde, welche dahin ausgeht, daß des Weibes Geschlecht der Schlange den Kopf zertritt, ohne daß die Schlange ihm mehr thut, als ihm die Ferse zu verwunden, welche ihr den Kopf zertritt. Feindschaft also wird sein zwischen der vom Weibe stammenden Menschheit und dem, welcher das Weib durch Trug zur Sünde verleitet hat. Jene wird diesen zu nichte machen, ohne daß er ihr, wenn dies geschieht, ein Leid anthut, das sie daran hindert. Nicht Einer ist des Weibes *אִשָּׁה*, sondern die von ihr stammende Menschheit. Aber wie es so geordnet war, daß die Versuchung sich an das Weib

wendete, nicht an den Mann, so wird auch des Weibes Same siegen und gut machen, was durch das Weib übel geworden. Dies erfüllt sich schließlich in dem *ἐκ γυναικὸς γενόμενος*, mit dessen Geburt sich die Bestimmung des Weibes so erfüllt hat, wie es geschehen mußte, damit der vom Weib Geborene den Sieg gewann über Satan. Mit diesem Gotteswort ist nun aber dem Menschen ein für allemal gesagt, worin das Rechtsverhalten des Menschen bestehe. Es besteht darin, der von Gott eröffneten Aussicht sich zu getrösten, das Wort der Verheißung zu glauben. Die ersten Aeußerungen dieses Glaubens sind 1), daß der Mann Gen. 3, 20 das Weib *חַוָּה* nennt auf Grund der an sie geknüpften Verheißung; und 2) jener Ausruf des Weibes bei der Geburt des ersten Sohnes Gen. 4, 1: *קָנִיתִי אִישׁ אֶת־רַחֵל*. Nimmt man dieses Wort für sich allein und außerhalb seines Zusammenhanges mit dem einheitlichen Ganzen des alttestamentlichen Heilszeugnisses, so sieht es aus, als ob hier von dem Heil, welches Inhalt der neutestamentlichen Heilsverkündigung ist, gar keine Rede wäre. Es scheint nichts weiter zu sein als der Ausdruck einer allerdings gegen Gott dankbaren und also frommen Freude über die Geburt eines Sohnes, wozu dann nur etwa noch hinzukommt, daß dieser Sohn das erste Kind ist, das überhaupt geboren worden. Allein der Empfängniß und Geburt dieses Sohnes ist ja jene Verheißung Gottes vorausgegangen, im Zusammenhang mit welcher jener Ausruf verstanden sein will. Nachdem die Erstgeschaffenen durch ihre Sünde dem Tod verfallen waren, ist ihr und der Menschheit Heil an die Erfüllung dieser Verheißung gebunden. Da sieht nun Eva in dem Sohn, den sie mit Hülfe Gottes geboren, den Anfang dieser Erfüllung. Also ist's nicht bloß Freude darüber, einen Sohn überhaupt zur Welt geboren zu haben, welche sich in jenem Ausruf kundgibt, sondern diese Freude ist wesentlich Freude an dem Beginn der Verwirklichung jener das ganze Heil des Menschengeschlechts umfassenden Ver-

heißung. Das neutestamentliche Heilszeugniß sagt nun aus, welches die wesenhafte Verwirklichung jener uranfänglichen Gottesverheißung ist. An der Person Jesu Christi haben wir sie. Nach welcher Beziehung aber dieser Inhalt der neutestamentlichen Heilsbezeugung in jenem Ausruf Evas zur Aussage kommt, erhellt nun von selbst. Mit der Geburt Jesu ist das Heil wesentlich gegeben, dessen Verwirklichung sich mit der Geburt des ersten Menschensohnes angebahnt hat. Nur sagen wir nicht, Eva habe sich der zukünftigen Geburt Jesu gefreut oder gar, sie habe an dem ersten Sohn denjenigen schon zu haben gemeint, welcher wiederum gut mache, was sie übel gemacht hat. Aber sie freut sich der Geburt als eines Anfangs der Verwirklichung eben desselben Heils, von welchem das neutestamentliche Heilszeugniß sagt, daß es mit der Geburt Jesu wesentlich gegeben war.

Von Noah, dem zehnten, erhoffte Lamech Gen. 5, 29, er werde die Menschheit aufathmen machen von dem Elend, in welchem sie sich durch den Fluch befindet, den die Sünde über die Erde gebracht. Diese Hoffnung erfüllt sich damit, daß Noah die Menschheit durch das Gericht in eine neue Zeit hinüberrettet, wo das neue Leben derselben mit einer That der Frömmigkeit beginnt, auf Grund deren er des Willens Gottes gewiß wird, die Erde nicht wieder mit Fluch zu belegen und die Menschen nicht wieder wegzutilgen. Das neue Geschlecht ist ein neu gesegnetes, dessen erleichtertes Leben unter die Obhut des Rechts gestellt ist, unter der es desselben froher werden kann. Seine Geschichte soll diesseits des verheißenen Ausgangs derselben keine solche Unterbrechung mehr erfahren, wie durch die Sintfluth geschehen, sondern das von Noah stammende Geschlecht wird diesen Ausgang erleben. Wie sich die Fluth zum schließlichen Gericht verhält, so Noah zu Christus. Er wird wirklich thun, was Lamech von Noah erhoffte.

Wenn dann Noah sagt Gen. 9, 26 f.: בָּרַךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם und וַיִּשְׁכֶּן בְּאֶרְצוֹ שָׁם, so sieht er, welche seiner drei Nach-

Kommensschaften diejenige ist, deren Geschichte dahin ausgeht, daß Gott bei ihr Wohnung macht*), der Gott, welcher den Menschen von da verbannt, wo Gott ihm gegenwärtig gewesen, während er jetzt ihm jenseitig, droben, מִן הַשָּׁמַיִם ist. Die Erfüllung dieses weissagenden Segens beginnt mit Abrahams Berufung, setzt sich fort in dem Gotteshause Israels, tritt wesentlich ein mit Jesu Kommen von Gott und kommt zum Abschluß in seiner Wiederkunft. Aber darum darf man nun nicht etwa sagen, וְיָשׁוּעַ v. 26 sei Christus.

Im Zusammenhang hiemit will Abrahams Berufung Gen. 12, 1 ff. verstanden sein und das bei derselben an ihn ergehende Gotteswort, dahin lautend, daß er werde zu einem großen Volke werden, und daß in ihm alle Geschlechter des Erdbodens zu ihrem Segen gelangen sollen. Betrachtet man dies Wort vereinzelt für sich, so könnte es scheinen, als werde dem Abraham eben nur eine Ahnherrnschaft zugesprochen, wie Andere anderer Völker Ahnherren geworden sind, und wäre dann das Besondere nur dies, daß es mit seiner Ahnherrnschaft anders hergehen solle als sonst, daß er auf einem eigenthümlichen Wege dazu kommen werde, zu einem großen Volk zu erwachsen. Die Art und Weise aber, wie er zum Ahnherrn eines großen Volkes würde oder ein großes Volk aus ihm erwachse, würde den Inhalt dieser Aussage nicht über die natürliche Ordnung der Dinge hinausheben; und hätte man erst dieses Gotteswort in Bezug auf Abrahams Ahnherrnschaft so verstanden, so würde sich darnach auch bemessen, was es um den Segen sei, der durch ihn allen Geschlechtern des Erdbodens erwachsen solle. Nur um ein dieser irdischen Ordnung der Dinge angehöriges Glück würde es sich handeln, und möchte dieses Glück auch noch so geistig gefaßt werden, geistlich wäre es nicht; es wäre nicht der Segen des geistlichen Heils gemeint, welcher Inhalt der neutestamentlichen Heilsbezeugung ist. Fassen

*) Vgl. Weissag. u. Erf. I, S. 90 f.; Schriftbew. II, 2 S. 512 f.

wir hingegen das Gotteswort im Zusammenhang mit der vorausgegangenen Verheißung, dann ist es deren Erfüllung, welche im Gegensatz zu der Selbstentwicklung alles naturwüchsigem Völkertums an Abraham gebunden wird, und das Volk, zu welchem er erwachsen soll, ist dann als die Stätte der Verwirklichung jenes Heils gemeint, welches die neutestamentliche Schrift als wesenhaft verwirklicht bezeugt. Aus diesem Volk ist Jesus hervorgegangen, welcher das geistliche Heil der Welt ist. Hiernach beurtheilen wir den Sinn der dem Abraham gegebenen Zusage. Die nähere Beziehung, in welcher der Inhalt des neutestamentlichen Heilszeugnisses hier zur Aussage kommt, versteht sich nun von selbst; wir haben sie schon genannt. Sofern Jesus aus diesem Volk gekommen ist, dessen Ahnherr Abraham werden sollte, ist die Heilszukunft in jenem Gotteswort enthalten.

In solchem Sinn will dann auch die Offenbarung verstanden sein, welche Abraham empfangen hat, daß sein Geschlecht in Canaan solle zu wohnen kommen. Es handelt sich eben nun nicht mehr um ein Land, wie jedes andere Volk auch sein Land hat, darin es wohnt. Als ein Volk bedarf es freilich eines Landes, aber dies Land wird ihm nun nach Beschaffenheit seiner Bestimmung nicht bloß der Ort seines Wohnens sein, sondern der Ort, da Gott in seiner Mitte Wohnung macht; und was das heißen will, sehen wir nun aus dem Inhalt der neutestamentlichen Heilsbezeugung, theils soferne dieselbe von schon Geschehenem sagt, theils soferne sie Zukünftiges verheißt. Das fleischgewordene Wort hat auf Erden gewohnt unter den Menschen, daß sie seine Herrlichkeit sahen. Aber eben derselbe Jesus wird wiedergeoffenbart werden in der Welt, und wird die Gemeinde, welche an ihn geglaubt hat, in die Gleiche seiner Herrlichkeit verklären, so daß sie ungeschieden bei ihm ist und er bei ihr. Was in diesen beiden Thatfachen neutestamentlich sich verwirklicht, darauf zielte das an Abraham ergangene Gotteswort, nicht als wäre nun unter dem Geschlecht

Abrahams die Gemeinde Christi zu verstehen oder unter Canaan die ewige Seligkeit, sondern ein Volk ist gemeint, welches aber ein Volk dieses eigenthümlichen heilsgeschichtlichen Berufs, und ein Land ist gemeint, aber so, daß dieses Land die Stätte der Wiederherstellung einer seligen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist.

Ähnlich ist's mit dem Inhalt jenes Siegeslieds Ex. 15, 1 ff. Da hören wir Mose Gott lobpreisen, welcher Roß und Reiter ins Meer gestürzt, und hören ihn der Hoffnung sich getrösten, daß derselbe Gott Israel nach dem Berge seines Eigenthums (nach Canaan) bringen und dasselbe dort einpflanzen werde. Lösen wir diesen Gesang aus dem einheitlichen Zusammenhang des alttestamentlichen Heilszeugnisses heraus, so hat es den Anschein, als werde eben nur der Untergang eines Feindes, von dem Israel Schweres zu fürchten hatte, besungen, und als gehe die freudige Hoffnung dieses Liedes nur dahin, daß das bisher in fremdem Land gewesene Volk seine eigene Scholle bekommen werde. Aber wir verstehen den Lobgesang in seinem Zusammenhang mit der Hoffnung Israels, welche von jener an Abraham ergangenen Verheißung herrührt. Darnach ist's nicht um ein irdisches Wohlergehen dieses einzelnen Volks zu thun, sondern um die Verwirklichung des Heiles der Menschheit, welches an dieses Volk gebunden ist. Darnach ist dann auch der Widerstand des ägyptischen Königs gegen Mose's wunderbar beglaubigte Forderung ein Widerstand gegen den Heilswillen Gottes, den auch der Heide hätte erkennen mögen, da Gottes Wort sich ihm im Herzen selbst bezeugte und hier auch wunderbar bezeugt war. Also freut sich Mose nicht bloß über den Untergang eines Drängers seines Volks und hofft auch nicht bloß auf die Gewinnung eines Wohnsitzes für sein Volk, sondern er sieht in der so eben geschehenen Hindurchrettung seines Volks durch das Meer und dem Untergang seines Feindes den Anfang einer Verwirklichung des Heils, zu dessen Stätte sich Gott dies Volk erkoren, eines Heiles, das nicht auf dies Volk beschränkt ist, sondern allen Geschlechtern des Erdbodens gilt.

Aber die Hoffnung, welche Mose in seinem Siegeslied aussprach, erfüllte sich nicht an dem Geschlecht, welches aus Aegypten zog. Vielmehr hieß es von ihm Ps. 95, 11: „Sie sollen nicht an meinen Ruheort kommen“ (d. h. an den Ort, wo Gott selbst zur Ruhe kommen will, nämlich zum Abschluß der Erlösungsgeschichte, ebenso wie sein Schöpferthum zum Abschluß gekommen). Erst ein neues Geschlecht sollte dorthin gelangen. Aber auch ihm werden schwere Zeiten in Aussicht gestellt. Es wird, wie Deut. Kap. 32 vorher sagt, seinem Gott untreu sein und dafür durch der Völker Feindschaft gestraft werden, zuletzt jedoch Gottes Hülfe erfahren. Da die Gottesgemeinde in Gestalt eines Volksthum's ihr Dasein hat, so sind ihre Feinde Völker; und wenn Jehova schließlich wieder sich seines Volkes annimmt, so ist's wie ein Krieg, den er für dasselbe gegen sie führt. Daher wir am Schluß von Deut. 32 lesen: „Ich werde Rache nehmen an meinen Widersachern und denen vergelten, die mich hassen; meine Pfeile werde ich von Blut satt trinken lassen und mein Schwert soll Fleisch fressen“. Und der König des Volkes Gottes hat die Zusage Ps. 2, 9: *הִרְעֵם בְּשֶׁבֶט בָּרוּךְ וְגו'*; und er sagt selbst Ps. 18, 38: „Ich werde meinen Feinden nachjagen und sie erreichen und werde nicht umkehren, ohne daß ich sie vertilgt habe.“ Solche Worte könnte der fleischlichste Sinn sprechen, wenn sie bloß die Hoffnung aussagten, über persönliche Feinde zu siegen. Aber der hier Redende ist der von Gott bestellte König seiner Gemeinde, dessen Königthum zu seiner wesenhaften Verwirklichung in dem königlichen Walten Jesu Christi über seine Gemeinde gelangt ist. So gewiß nun des Psalmisten Hoffnung auf die zukünftige Vollendung jenes Königthums und des Reiches Israel gerichtet ist und zwar im Sinn der dem Abraham gegebenen Verheißung, so gewiß ist seine Hoffnung, die er hier ausspricht, keine fleischliche. Denn was wider ihn, den Gesalbten Jehovas ist, das ist wider das Heil der Welt, nämlich wider den Heils-

wissen Gottes, der Israel zu seiner Gemeinde erkoren hat, und verfällt darum dem göttlichen Gericht.

Nachdem David Zion zum Mittelpunkt des an ihn und sein Haus gebundenen Königthums gemacht, hat auch Jehova dort Wohnung genommen. Zion ist nun der Welt Mittelpunkt. Daher gestaltet sich in Ps. 68 die Aussicht auf den weiteren Verlauf der Geschichte wie zu einer Umschau von Zion aus über die Welt. Der auf Zion Thronende — so lesen wir hier — waltet über das Volk und Land Israels, es zu schirmen gegen seine Feinde, bis zuletzt alle Völker der Erde ihm die Ehre geben (Ps. 68, 16—36). Wenn David Ps. 110 den König der Zukunft schildert, der das israelitische Königthum zu seiner rechten Verwirklichung bringt und den auch er „seinen Herrn“ nennt, so sieht er ihn von Zion aus zur Rechten Jehovas herrschen inmitten seiner Feinde, bis sie ihm alle unterworfen werden, ebenso wie David über die gegen ihn verbündeten Nationen gesiegt hat und dann auf Zion saß. In ähnlicher Weise entnimmt Salomo Ps. 72 das Bild des Herrschers, des מֶלֶךְ יְהוָה, dem sein Gebet gilt, seinem eigenen Herrschaftsstande. Er herrscht vom Meer zum Meer; Völker und Könige dienen ihm; er handhabt das Recht; das Land ist unter ihm gesegnet in der Fülle seiner Fruchtbarkeit. Und Ps. 45 wird Salomos Herrlichkeit*) gepriesen unter Zügen, die ganz ihm angehören, aber als die Herrlichkeit des Königs des Volkes Gottes, dessen Thron Jehovas Thron ist. Man sieht bei diesem Psalm besonders deutlich, wie unthunlich es ist, das Einzelne der Schilderung neutestamentlich umzudeuten. Das Gesamtbild, in welchem die aus der davidischen und salomonischen Herrschaft stammenden Züge in Eins zusammengehen, ist in dem Lichte der neutestamentlichen Heilsverwirklichung aufzufassen, ohne es dem geschichtlichen Boden zu entfremden, aus dem es hervorgegangen.

*) Vgl. Weiss. u. Erf. I, S. 181 ff.

Es dürfte nicht unzweckmäßig sein, zur Veranschaulichung dessen, was es um die geistliche Auffassung der alttestamentlichen Heilsaussagen ist, zwei Beispiele anzufügen, welche dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang, überhaupt dem wesentlichen Inhalt der h. Schrift ferner zu liegen scheinen. Wir wählen Ps. 8 und das Hohelied. Wenn wir Ps. 8 lesen: „Alles hast du (Gott) unter seine (des Menschen) Füße gethan“, so könnte die Freude, welche David hier ausspricht, leicht so verstanden werden, als freue er sich nur darüber, daß der Mensch so groß und hoch dasteht; aber solche Freude hätte keinen sittlichen Werth, auch wenn sie Gott als den anerkennt, welcher dem Menschen eine so hohe Stellung, über alles Lebendige um ihn her Macht zu haben, zugetheilt hat. Anders gestaltet sich die Auffassung schon, wenn wir in Betracht nehmen, wie jener Ausruf zusammenhängt mit dem, was vorhergesagt ist: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst“ u. s. f. Denn nun erscheint jene Freude allerdings als eine Anerkenntniß der göttlichen Gnade, welche den Menschen bei seiner im Vergleich mit den leuchtenden Körpern des Himmels so unansehnlichen Erscheinung doch so reich begabt und so hoch gestellt hat. Und noch mehr gewinnt der Psalm an ethischem Werth, wenn wir bis auf seine Anfangsworte zurückgehen, wo Gottes Selbstverherrlichung darin erkannt wird, daß er sich aus Säuglingen und Kindern eine Macht bereitet, indem er sie eben hiezu heranwachsen läßt, eine Macht, um, was wider ihn ist, außer Bestand und Wirkung zu setzen. Im Hinblick auf diese Bestimmung des Menschen sehen wir nun David sich freuen dessen, daß ihn Gott so reich begabt, so hoch gestellt hat. Aber, möchte man fragen, hat denn dies nun einen Zusammenhang mit dem, was der wesentliche Inhalt der Schrift ist, mit dem Heil, dessen der Christ sich getröstet? Diese Frage zu bejahen sind wir im Stand und im Recht, wenn wir erkennen, wie von einem Feind und Widersacher Gottes, den außer Bestand und Wirkung zu setzen der Mensch bestimmt sei, Einer redet,

welcher jene uranfängliche Verheißung Gottes kennt, die dahin lautet, daß des Weibes Same der Schlange den Kopf zertreten werde. Denn nun erst tritt die Bestimmung des Menschen, welche der Psalm aussagt, in einen Zusammenhang mit der sündenvergebenden Gnade Gottes, nun erst in den Zusammenhang der Geschichte, welche mit der Sünde des Erstgeschaffenen anhebt, um in den Sieg dessen auszugehen, welcher den zu nichte macht, von welchem der Mensch zur Sünde verführt worden ist. Wir sagen nicht, es sei unter dem Feind und Widersacher lediglich und schlechtweg Satan zu verstehen. Aber wenn von Solchem die Rede ist, was wider Gott ist, so will dies eben im Licht jener Thatfache der Urzeit verstanden sein. Sonst könnte etwa auch ein Heide von seinem Gott so sagen, ein Parse etwa könnte so sagen, daß der gute Gott, welcher den Menschen geschaffen, ihn dazu bestimmt hat, seinen Feind zu nichte zu machen. Aber der Jehova, dessen Selbstverherrlichung auf Erden in dem Menschen erkannt wird, ist der Gott jener Verheißung, welcher thun wird, wie er in seiner sündenvergebenden Gnade uranfänglich zugesagt hat. Mit der Aussicht auf einen solchen Sieg des Menschen, wie ihn Jesus gewonnen hat und zu Ende bringen wird, ist dem Dichter des Menschen Begabung und Stellung ein Gegenstand solcher Freude. In Jesus ist dies, daß Gott den Menschen dazu bestimmt hat, was wider ihn ist, zu nichte zu machen, zur vollen Wahrheit geworden. Also enthält auch Ps. 8, richtig verstanden, nicht etwa bloß eine Wahrheit der sogenannten natürlichen Religion, eine Erkenntniß, welche auch außerhalb Israels möglich wäre.

Anders und doch auch wieder ähnlich verhält es sich mit dem Hohenlied. Dieses Lied der Lieder Salomos ist allerdings Ausdruck des Glücks, das Salomo und Sulamith in einander finden. Was es Herrliches ist um die Liebe von Mann und Weib, die ihren Grund lediglich in dem hat, was sie als Mann und Weib einander sind, das stellt sich in dem Liede dar. Aber es ist nun schon vor Allem zu bedenken, daß

Salomo, der König, von diesem seinem Glück schreibt; daß er im Besiz aller Güter, der glänzendsten Lebensstellung, des mannigfaltigsten Lebensreichthums in diesem lediglich durch die Schöpfung gesezten, auf der Schöpfungsordnung beruhenden Verhältniß das Vollmaß seiner irdischen Glückseligkeit findet. So ist seine Aussage dieses seines Glücks eine aus eigener Erfahrung hervorquellende Bestätigung dessen, was der Erstgeschaffene beim Anblick des Weibes gesprochen hat. Aber, möchte man wieder fragen, wie hat nun dieses Lied die Natur eines Heilszeugnisses? Die Antwort hierauf gewinnen wir, wenn wir erwägen, was es um den ist, der hier spricht. Es ist der König des Volkes Gottes, welcher alle der natürlichen Ordnung der Dinge angehörige Herrlichkeit seines Königthums zurückstellt hinter dem Glück, das er in seinem Weibe und sein Weib in ihm findet, also einem Glück unterordnet, welches seine Herkunft aus der Schöpfungsordnung, aus dem durch die Schöpfung gesezten Verhältniß von Mann und Weib hat, das früher ist als alle Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens. Spricht er so als König des Volkes Gottes, so bedenken wir, welche Zukunft das Königthum hatte, das ihm eignete; wir bedenken, daß es derselbe König ist, der jenes in Ps. 72 enthaltene Gebet für den König gesprochen hat, welcher in vollem Maße sei, was er selbst nur vorbildlicher- und vorläufiger Weise gewesen. In der Verwirklichung seines Königthums wird das Glück, dessen Salomo sich freut und in welchem er das Vollmaß seiner irdischen Glückseligkeit erkennt, sein Widerspiel finden. Wie sich jenes Königthum des von ihm erbetenen Zukünftigen zu seinem eigenen verhält, so wird sich das Gegenbild des Glücks, dessen er sich freut, zu diesem selbst verhalten. Dann ist aber das Glück der Liebe nicht mehr etwas Einzelnes neben Anderem, sondern dann wird die Freude, welche der zukünftige König an seiner Volksgemeinde hat, Alles in sich schließen, was Salomos Glück und Freude ausmachte; und wenn letzteres beschlossen ist in der auf der Schöpfungsordnung beru-

henden Liebe von Mann und Weib, so wird das Verhältniß jenes Königs zu seinem Volk ein Gegenbild dieser Liebe von Mann und Weib sein. In dem Gegenbild dieses Verhältnisses von Mann und Weib wird sich das Verhältniß des Königs zu seinem Volk vollenden. Es wird dies das Vollmaß der Freude sein, die der König an seiner Gemeinde und sie an ihm hat, daß es ein Verhältniß ist, das dem von Mann und Weib gegenbildlich entspricht. Also einerseits im Zusammenhang mit der durch die Schöpfung gesetzten Gemeinschaft von Mann und Weib und andererseits im Zusammenhang mit der zukünftigen Vollendung des Königthums, welches nur erst vorbildlicher Weise in dem des David und Salomo vorhanden ist, will das Hohelied verstanden sein. In solchem Sinne aufgefaßt war dem Salomo das Glück der Liebe, das ihn und Sulamith verband, dessen werth, Gegenstand des Liebes der Lieder zu sein. Und so gehört also auch das Hohelied keineswegs bloß dem natürlichen Leben an, obgleich sein Gegenstand aus dem natürlichen Leben genommen ist. Eine Allegorie, deren einzelne Züge umgedeutet werden könnten ins Neutestamentliche, ist es ebenso wenig wie Ps. 45.

In Salomo hatte das israelitische Königthum den Gipfelpunkt seiner irdischen Herrlichkeit erreicht. Als nun diese Herrlichkeit zu nichte ward, so verhießen die Propheten die Erfüllung der Verheißung in Gestalt einer Wiederherstellung derselben durch einen Entscheid Gottes, welcher Israel als sein Volk erweisen werde gegen das ihm feindliche Völkertum. Dieser Ausgang schließt sich an die Gegenwart an und die Weissagung desselben gestaltet sich hiernach. Obadja weissagt gegen die Edomiter, welche Jerusalem gebrandschatzt hatten. Die Androhung der Vergeltung erweitert sich zu der Weissagung: קָרוֹב יוֹם ה' עַל-בָּל-הַגּוֹיִם (v. 15). Die ganze Völkerwelt wird thun, wie Edom an Jerusalem gethan, aber dafür zu nichte werden; doch auf dem Berge Zion תִּהְיֶה פְּלִיטָה (v. 17). Weil jetzt

Israel zerpalten ist, wird geweissagt, daß es einheitlich sein ganzes Land sammt dem seiner derzeitigen Feinde, Philistää und Edom, inne haben werde; und weil viele aus ihm gefangen weggeschleppt, daß sie wieder heimgebracht werden. Die Weissagung schließt aber: **וְהָיְתָה לָהּ הַמְּלוּכָה** (v. 21).

Joels Weissagung erfolgt Angesichts einer Heuschreckenplage, welche so schrecklich, daß die Weissagung davon zu einer Androhung des Tages Jehovas wird. Aber er kann dann verheissen, daß Jehova sie wenden wird: die Scheuern werden sich wieder füllen; was die Heuschrecken verzehrt haben, wird sich erzeigen. Das verdankt sein Volk dem, daß ihm Jehova **אֶת-הַמִּזְרָה לְצָרָקָה** (2, 23) gegeben, welcher es zur Buße gerufen. Und hieran schließt sich nun Kap. 3 die Verheissung dessen, was **אֶת-רִיבֵן** geschehen wird. Hat Jehova jetzt dem Propheten gegeben, so wird er dann seinen Geist ausgießen über alles Volk, daß sie alle weissagen*). Kommen dann die Schrecken des Tages Jehovas, dann wird, wie Obadja weissagt, auf dem Berge Zion und in Jerusalem sein **פְּלִיטָה**, nämlich, wie Joel es näher bestimmt v. 5: **כָּל-אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם ה' יִמָּלֵט**. Und was Obadja von dem Wiederbringen der Verschleppten und dem Gericht über das ganze Völkerthum gesagt, wird hier in der Weise wiederholt 4, 2 ff., daß Jehova alle Völker sammeln wird in das Thal **וְהוֹשַׁעַת**, wo seine Engel das Gericht vollziehen. Und der Schluß der Weissagung ist dann, daß das Land Israels in voller Fruchtbarkeit erblüht, während das seiner Feinde, Aegypten und Edom, verödet liegt.

Die Völker, welche Davids Reich umschloß, sind jetzt wieder Israels Feinde. Daher nimmt Amos Joels Wort: **ה' מֵצִיִּן יִשְׂרָאֵל וּמִירוּשָׁלַם יְתֵן קוֹלוֹ** so wieder auf v. 2, daß das Wetter des Verderbens über diese Völker ergeht, aber auch über

*) Vgl. Schriftbew. I, 1 S. 143 f.

Juda, dessen Paläste Feuer verzehren wird, und über Israel, dessen jetzt mächtiges Reich zu Grunde geht. Dann aber folgt 9, 11 f. die Verheißung, daß Jehova die zerfallene Hütte Davids aufrichten und sie wieder bauen werde wie in der Urzeit Tagen, „auf daß sie in Besitz nehmen den Rest Edoms und alle Völker, über welche einst mein Name genannt worden“ d. h. die zum Bereich der ehemaligen davidischen Herrschaft gehörten.

Des Amos jüngerer Zeitgenosse, Micha, kehrt seine Weissagung gegen Juda, denn er hat die Häupter Judas selbst zu strafen. Da kündigt er denn an 3, 12, daß Zion zum Ackerfeld gepflügt und Jerusalem zu Trümmern werden soll. Aber dem gegenüber schildert er dann 4, 1 ff., daß בְּאַהֲרֵית הַיָּמִים Zion der Welt Mittelpunkt sein wird, wo alle Völker ihr Recht suchen und von wo das Recht ausgeht über alle Lande. Aber zuvor, sagt er, muß die Bewohnerschaft der Stadt in die Fremde wandern, um gefangen zu sein in Babel, womit es dann aus zu sein scheint mit Israels Besonderheit*). Auch Micha wiederholt 4, 11 ff. jene Weissagung Joels von einem Tag des Streits, wo ein Heer der Völkermwelt Jerusalem vergeblich befehlen wird und darüber zu Grunde geht. Aber erst dann wird dies geschehen, wenn Zions Volk nach Babel gekommen und von dort erlöst sein wird. Und da jetzt Assur der Feind ist, welcher zu fürchten, so heißt es 5, 1 ff. von der Zeit, wo aus Bethlehem, wie einst David, ein Herrscher kommt, unter welchem ganz Israel sich wieder sammelt, daß, wenn dann Assur kommt, Führer nicht fehlen werden, welche den Krieg in sein Land tragen. Es wird dann Israel unter den Völkern sein, was der Löwe unter den Thieren des Waldes (5, 7). Es wird sich wiederholen, was geschah, als Jehova Israel aus Aegypten in sein Land brachte. Er wird es wiederherstellen und die Weltmacht, das Völkertum wird ihm dienen (7, 12 ff.).

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 536 f.

Dem Inhalt von Mi. K. 1—5 vergleicht sich der Abschnitt Jes. Kap. 1—35, wo gleichfalls dem Volk der Gegenwart vorhergesagt wird, es müsse mit ihm bis zum Aeußersten kommen, ehe die Verheißung sich erfülle. Wir richten unser Augenmerk zunächst auf Kap. 7. Dort handelt sichs darum, ob Ahas sich gegen seine Feinde auf Gott oder auf Assur stützen werde. Die Folge von letzterem ist, daß das Heil, welches verheissen bleibt, dem prophetischen Wort zufolge eintritt inmitten eines Elends, das durch diesen Unverstand des Hauses Davids herbeigeführt ist. Wenn es in diesem Zusammenhang heisst v. 14: הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיִלְדָּה בֶן וְגו', so ist es übel gethan, diese Jungfrau sofort Maria zu nennen und ihren Sohn Jesus. Freilich sieht Matth. 1, 23 das prophetische Wort erfüllt in Marias Empfangen und Gebären, aber die Berechtigung zu dieser Verwendung der Stelle bleibt bestehen, auch wenn wir sie so auffassen, wie wir sie zunächst aufzufassen haben, nämlich in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Eben-
sowenig als sich das חֲמָה וְרַב־שׁ יֵאָבֵל buchstäblich auf Jesum übertragen läßt, ebensowenig ist das Schwangerwerden der הַלְמָה und der Name des Neugeborenen עֲמַנְיָא ohne Weiteres in neutestamentlichem Sinne zu deuten. Deswegen wird er sich von Dickmilch und Honig nähren, weil (v. 15) das Land verödet wird unter dem Krieg zwischen Aegypten und Assur und brach liegt. Bevor das mit dem Wort Immanuel benannte Heil eintritt, wird solche völlige Verstorung des h. Landes und seines Volkes geschehen müssen und wird das Heil daraus so wunderbar hervorgehen, wie es wunderbar ist, daß eine Jungfrau empfängt und gebiert. Dies ist das Zeichen, das Jehova von sich aus geben wird, nachdem Ahas das ihm vom Propheten zur Befräftigung seines Worts angebotene zurückgewiesen. Es muß nun mit dem Volk erst bis zum Aeußersten gekommen sein, ehe die Lage der Dinge sich wendet. Was also die prophetische Stelle vom Empfangen und Gebären

der Jungfrau sagt, ist nicht eigentlich gemeint, sondern bildlicher Ausdruck für die schlechthinige Wunderbarkeit des Eintritts des verheißenen Heils.

Dagegen ist Jes. 9, 5: יְלֹךְ יִלְד־לָנוּ im eigentlichen Sinne von dem zu verstehen, welcher כִּסֵּא דָוִד thront, und mit dessen Erscheinen aller Krieg ein Ende hat und das Joch auf den Schultern des Volkes zerbrochen ist. Das Eintreten dieses Heils ist wie wenn ein in Finsterniß wohnendes Volk ein Licht über sich aufgehen sieht. Aber was das Volk an diesem Sohne hat, ist so ausgedrückt, wie es sein Sitzen auf dem Throne Davids mit sich bringt. Ein Wunder ist er von einem Berather, ein starker Gewaltiger, ein Friedefürst und Einer, der ewiglich seines Volkes Vater ist. Es ist dann der verheißene König vorhanden, wie ihn Ps. 72 erbeten.

Ähnlich Jes. 11, 1 ff. Dort ist im Gegensatz zu dem Gericht über Assur, welches jetzt die Zuchttruthe in Jehovas Hand ist, und im Gegensatz zu dem Fällen des stolzen Waldes seiner Macht von einem Reis die Rede, das aus dem abgehauenen Stamm Jsais hervorkommt, also von einem Herrscher, der, wie David, aus dem zu seinem vorköniglichen Stand zurückgeführten Geschlecht Jsais hervorgeht. Die Herrschaft dieses Königs ist ähnlich geschildert wie Ps. 72. Wenn es hier von wildem Gethier heißt: לֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל־הָר קַדְשִׁי, so ist הָאָרֶץ: כִּי מְלָאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת־הָ' בְּמִים לַיִם מְכַסִּים הָאָרֶץ das h. Land, das nun מְנוּחָה (v. 10) geworden, eine Stätte ungestörten, die menschliche und außermenschliche Schöpfung umfassenden Friedens, weil sein Volk durchaus zur Erkenntniß Gottes gelangt ist*). Die übrige Welt ist davon unterschieden. Sie wird in dem Wurzelsproß Jsais ein Panier aufgerichtet sehen, um das sie sich schaart. Auch von dieser Weissagung gilt hinsichtlich der Frage nach ihrer Erfüllung, daß

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 546 f.

das Gesamtbild vorbildlich ist, nicht aber das Einzelne, vor dessen allegorischer Umdeutung man sich sonach zu hüten hat. Wo man es über sich gewinnt, ihren Inhalt von der Ausbreitung des Christenthums zu verstehen, da macht man aus הַר קָדְשִׁי die Kirche und den physischen Friedensstand zu einem geistigen.

Dem, was im h. Lande vorgeht, tritt immer zur Seite die Wiederheimbringung des verschleppten Volks. So auch hier. Und weil zur Zeit Juda und Ephraim einander feindlich gegenüberstehen, so wird das Aufhören dieser Feindschaft für jene Zeit verheißen. Und weil die einst unter David der Herrschaft des Volkes Gottes sich beugenden Völker ihm jetzt feindlich gesinnt sind, so erscheint die Wiederherstellung des geeinigten Volkes als Wiedergewinnung der Herrschaft über sie. Dem aus der Fremde wiederkehrenden Volke wird der Weg ebenso wunderbar gebahnt, wie einst bei der Erlösung aus Aegypten. Kap. 13 erweitert sich das Gericht über Babel, das durch die Meder ergeht und wie das Geschick einer eroberten Stadt geschildert wird, die für immer zur Wüstenei wird, zu dem Bilde des Tages Jehovas, wo Sonne, Mond und Sterne ihren Glanz verlieren und alles Böse auf Erden seine Strafe erleidet. Aber dann wieder geht das Bild dieses Ausgangs der Dinge in das andere über, daß Jehova Israel in sein Land herstellt. Die Völker bringen es heim und dienen ihm im Lande Jehovas als Knechte und Mägde, wie Israel ihnen vormals gedient.

Umgekehrt wird Kap. 24 ff. das Gericht über die Erde zu einem Gericht über Assur, das unter dem Schwert Jehovas fällt. So lautet die Weissagung vor Sanheribs Einbruch in das h. Land; nach demselben nimmt sie eine andere Gestalt an.

Ueber den Ton, welchen das Weissagungsbuch Kap. 40 — 66 einhält, entscheiden die Worte 40, 1: „Tröstet, tröstet mein Volk, wird sprechen euer Gott“. Es handelt sich um den Trost, den Jehova einst seinem geplagten Volke geben

lassen wird. Er wird sich den Göttern, sein Volk den Völkern der Götter gegenüber erweisen, und sagt es vorher, was kommen wird, damit, wenn es kommt, er erkannt werde als der es zuvor gewollt und gewußt hat. Er bringt einen außerisraelitischen Machthaber, durch den er es als durch seinen Knecht vollzieht, und nennt ihn zuvor mit Namen, Koresch; der wird Babel, die Stadt der Israel gefangenhaltenden Welt zerstören und Jehovas Haus und Jerusalem wieder bauen heißen; und er bestellt einen Propheten seines Volks, der mit dem Wort seines Zeugnisses Israel wiederherstellt und die Völker Jehovas Gesetz lehrt, so aber, daß er das volle Geschick eines Propheten erfährt, mißkannt wird von seinem Volke und in den Tod gegeben wie ein Missethäter, nach welchem er aber verherrlicht wird, so daß nicht bloß sein Volk, sondern auch alles Völkertum ihn erkennt und die Mächtigen sich vor ihm beugen. Beides ist Jehovas Selbstverherrlichung, daß ihm Koresch dient zum Gericht über Babel und zur Wiederherstellung seines Hauses und seiner Stadt, und daß sein Zeuge zu Ehren kommt aus der Niedrigkeit, in welcher er von seinem eigenen Volk verkannt war.

Was hier neben einander hergeht, hat sich nicht gleichzeitig erfüllt, sondern Eines nach dem Andern. Koresch ist gekommen; aber damit war der Knecht Jehovas noch nicht vorhanden; Babel ist gefallen und eine Wiederherstellung des israelitischen Gemeinwesens erfolgt; aber die in der Weissagung mit Babels Untergang verbundene Erlösung und Verherrlichung Israels ist nicht eingetreten. Dies erinnert uns an jene Weissagung Jeremias 29, 10, wo Gott den nach Babel Verschleppten sagen läßt, wenn für Babel 70 Jahre erfüllt seien, werde Jehova sie heimsuchen und sein Verheißungswort erfüllen, worauf fortgefahren wird v. 14: „Und ich werde euch sammeln aus allen Völkern und aus allen Orten, wohin ich euch vertrieben habe“. Da dies eine auf das Ziel des gegenwärtigen Weltlaufs gehende Verheißung ist, so sollte man meinen,

daß sich dann auch erfüllen werde, was 31, 31 f. gesagt ist von der neuen Ordnung der Dinge, da Allen Jehovas Wille ins Herz geschrieben sein werde. Aber dann erfährt Daniel, daß statt der 70 Jahre des Jeremia erst 70 siebentheilige Zeiten verlaufen müssen, bis die schließliche Erfüllung der Verheißung eintreten werde (9, 24 f.).

Haggai knüpft die Erfüllung der im Uebrigen wieder wie früher lautenden Weissagung an den neuen Tempel. Eine Weltererschütterung wird kommen, welche macht, daß alles kostbare Gut der Völkervelt herbeikommt; da wird dann Jehova sein Haus mit Herrlichkeit erfüllen und an diesem Orte Frieden geben. Und wie an die Wiederherstellung des Gotteshauses, so knüpft er die Verwirklichung der Verheißung an die Person Serubabels. Wenn jene Weltererschütterung die Throne und Reiche stürzt, so nimmt er Serubabel und thut mit ihm, wie man mit dem Siegelring thut*). Die erfolgte Wiederherstellung eines israelitischen Gemeinwesens bildet jetzt die Grundlage für die Verheißung einer Vollendung des Wiederhergestellten.

Auch Sacharja wiederholt die vormalige Weissagung. Von dem Verderben ausgehend, das über das ehemalige Gebiet des davidischen Reiches ergeht, kommt er Kap. 9, 9 auf Zion zu reden und kündigt ihm das Kommen seines Königs an, der nicht das Streitroß reitet und unter dem es nicht Roß noch Kriegswagen gibt in Ephraim und Jerusalem; im Frieden herrscht er „vom Meer bis zum Meer und vom Strom bis zu den Enden der Erde“. Daneben aber finden wir die Weissagung, daß Zion in der Hand Jehovas wie eines Helden Schwert wider die von Javan sein wird; daß er seinem Volk zum Sieg hilft wider seine Feinde, was nicht bloß Vorhersagung des Makkabäerkampfs, sondern, wie Kap. 10, 3—5, eines schließlichen Ob siegens ist, aber im Anschluß an die darauf bezüglichen danielischen Offenbarungen. Es sind eben die

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 600.

beiden Vorstellungen berechtigt, die eine, daß das Gericht des Verderbens sich nicht über Zion erstreckt, und die andere, daß Israel den Sieg behält über seine Feinde. Ein ganz anderes Zukunftsbild zeigt uns Kap. 11. Die 30 Sefel, mit denen derjenige, welcher spricht, v. 12 abgelohnt wird, erinnern an die des Judas. Soll man deswegen sagen, derjenige, welcher redend eingeführt wird, sei Jesus? Der Prophet spricht von sich; aber dasjenige, wovon er sagt, daß es ihm zu thun befohlen worden, ist der Beruf des Prophetenthums überhaupt, welches hier in seiner Person individualisirt erscheint. Er stellt sich dar als der mit der Weide der zum Schlachten bestimmten Menschenheerde von Jehova Beauftragte, der das Völkerthum preisgibt, das er binnen Einem Monat von drei verderblichen Hirten befreit hat, und der dann von Israel, das er noch ferner verwaltet, mit 30 Sefeln abgelohnt wird. Dieselben entsprechen dem Einem Monat; Israels Dank ist nur Dank für diejenige Gut, welche es mit dem Völkerthum gemein hat. Wenn dann der Prophet, nachdem er den einen von den beiden Stäben, mit welchem er die Heerde geweidet, zerbrochen und hiemit sein Verhältniß zum gesammten Völkerthum gelöst hat, auch den andern zerbricht לְהַפֵּךְ אֶת־הָאֵתָהּ בֵּין יְהוָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל, so entspreche dem, sagt man, die Scheidung der Gemeinde Jesu von dem außerhalb ihrer verbliebenen jüdischen Volk. Diese Deutung ist nicht unrichtig; aber im Zusammenhang des prophetischen Wortes haben wir uns darauf zu beschränken, daß Sacharja ein noch schwereres Unglück in Aussicht stellt, als jene Trennung der beiden Reiche gewesen. Wir sehen also in diesem Zukunftsbild, daß dem Volke des Propheten seine schwerste Verschuldung und sein schwerstes Unglück noch erst bevorsteht, nämlich die Verschuldung an demjenigen, welcher dann der Hirte ist, als welchen sich der Prophet darstellt, aber so daß der Beruf des Prophetenthums überhaupt damit gezeichnet ist. Ein anderes Zukunftsbild finden wir

Kap. 12—14. Hier ist des Propheten Blick auf den schließlichen Ausgang zwischen Israel und dem Völkerthum gerichtet. Da beginnt die Rettung der bedrängten h. Stadt damit, daß Jehova den Geist des Flehens ausgießt über die Bedrängten, die dann eine Wehklage anheben um einen Erschlagenen, gleich der um Josia, um einen Erschlagenen, mit dessen Verlust sie das Unglück besiegelt finden (12, 10). Der Erschlagene ist Joh. 19, 37 Jesus; aber bleiben wir innerhalb des Zusammenhangs, so ist derselbe ein durch den völkermweltlichen Feind Gefallener, wie Josia; und wenn sie um den klagen, so geschieht es in Folge der Ausgießung des Geistes des Gebets, mit welcher Jehova die Vertilgung der Feinde einleitet. Wir vergleichen die Stelle 13, 7, wo Jehova dem Schwerte ruft, daß es den von ihm bestellten Hirten der Heerde Israels schlage, damit es eine hirtelose Heerde sei und im Unglück geläutert werde, bis der Nachblieb ihn anruft. Wie kann aber nun jener Erschlagene von Johannes in Jesu wiedererkannt werden? Es ist ein hierfür bedeutsamer Zug, wenn wir Luc. 18, 32 lesen: *παράδοθήσεται τοῖς ἔθνεσιν*. Durch der Heiden Hand kommt Israel um seinen Heiland. Und wenn es darüber wehklagt, ihn verloren zu haben, so ist dies der Anfang seines Heils.

Endlich bei Maleachi erscheint der Tag Jehovas, nach welchem das Volk ungeduldig begehrt, als ein schrecklicher Tag, der alles Böse aus Israel tilgt und ihm zum Verderben ausschläge, wenn Jehova nicht vor sich und dem Mittler der neuen Ordnung der Dinge einen zur Buße rufenden Boten schickte, wie Elia. Lektierer ist nach Matth. 11 Johannes der Täufer. Aber Jesus, auf den er vorbereitet, sagt dann, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten. Denn was bei Maleachi der Tag Jehovas heißt, geht erfüllungsgeschichtlich auseinander in das Erscheinen Jesu in Niedrigkeit und Herrlichkeit: es ist der Tag, wo Jehova zu seinem Volk Israel in das neue, verheißene Verhältniß tritt, aber zu dem bußfertigen; daher er einen Ruf zur Buße vorausgehen läßt, wie er durch Johannes den Täufer

erfolgte, und wieder einen vorausgehen lassen wird, ehe er zum Gericht wiederkommt, indem es sich vorher zu ihm befehren wird.

Es wird nun erhellen, daß wir das geistliche Verständniß der alttestamentlichen Heilsaussagen ganz anders meinen, als diejenigen, welche es einer solchen Vermittlung, wie wir sie aufzeigten, entrathen lassen und das Einzelne des Alttestamentlichen ohne Weiteres umsetzen in ein Neutestamentliches. Es ist dies ebenso unberechtigt als dasjenige typische Verständniß der alttestamentlichen Thatfachen unberechtigt ist, welches das Einzelne derselben in seiner Vereinzelung umdeutet ins Neutestamentliche. Bei einem solchen von uns verneinten typischen Verständniß der alttestamentlichen Heilsaussagen werden dieselben nicht ausgelegt, sondern — daß ich so sage — in der Weise einer *versio interlinearis* ins Neutestamentliche übersetzt, statt daß diese Uebersetzung vielmehr die Art einer Uebersetzung aus dem Gebiet eines Sprachgeistes in das eines anderen haben sollte. Dabei besteht dann eine geschichtliche Auslegung der alttestamentlichen Schrift nicht mehr. Es gibt aber kein geistliches Verständniß des alten Testaments, das berechtigt wäre, wenn es die geschichtliche Auslegung ausschließt. Letztere verlangt von dem Ausleger, daß er die Thatfachen der alttestamentlichen Geschichte, während er sie in ihrer vorbildlichen Bedeutsamkeit erkennt — denn dies ist die Voraussetzung — und daß er die alttestamentlichen Heilsaussagen, während er sie in ihrer geistlichen Meinung versteht, dabei doch in derjenigen zeitgeschichtlichen Bedingtheit beläßt, in welcher er sie vorfindet. Das von uns gezeichnete geistliche Verständniß der alttestamentlichen Schrift schließt diese geschichtliche Auslegung derselben bereits ein, so daß wir uns nur daran zu erinnern brauchen, in welcher Weise unser geistliches Verständniß vermittelt gewesen ist, um uns zu vergegenwärtigen, was es um die geschichtliche Auslegung sei. Wir haben nicht etwa jenen Melchisedek etwa um deswillen, was Hebr. 7 von ihm gesagt

ist, dann aber auf Grund einer Mißdeutung dieser Stelle selbst für eine Erscheinung des λόγος erklärt oder für den Engel Jehovas und dergleichen, sondern wir haben ihn als das belassen, als was ihn die Erzählung gibt, als einen dem Abraham zeitgenössischen König einer canaanitischen Stadt. Wir haben das vom Gesetz verordnete Gotteshaus nicht für ein Abbild eines damals schon im Himmel vorhanden gewesenem, noch für eine Vorausdarstellung des Leibes Christi genommen, sondern es als das belassen, als was es dem Mose verordnet worden ist, daß er es aufrichte, nämlich als das h. Zelt der Wohnung Gottes im Lager Israels, seines Volks. Darnach verstanden wir des Zeltes Einrichtung, daß wir das Verhältniß der Volksgemeinde Israel zur Gemeinde Jesu Christi ins Auge faßten, wonach das Wohnen Gottes bei den Menschen dort ein ganz anderes war, als das neutestamentliche, wo Christus bei Gott ist, und doch sich vorbildlich dazu verhielt. Da wir die einzelnen alttestamentlichen Thatfachen nur immer im Zusammenhang der ganzen alttestamentlichen Geschichte und die einzelnen Züge einer Thatfache nur immer je im Verhältniß zum Ganzen derselben auffaßten und sodann in dieser Vermitteltheit sie typisch verstanden, so kamen wir nicht in den Fall, von Solchem zu sagen, was unmöglich eigentlich verstanden sein könne in der Schrift, indem es ihrer sonst unwürdig wäre, sei es nun um seiner Außerlichkeit willen oder weil das von der Erzählung uns vorgeführte Bild sündhafte Züge enthielt. So meinten die Alten und quälten die Geschichten der alttestamentlichen Schrift so lange, bis sie ihnen eine Deutung aufgenöthigt hatten, bei der sie nun der Außerlichkeit oder der Sündigkeit des Erzählten ledig zu gehen meinten; so z. B. wenn Hippolytus die Erzählung von dem Betrug, welchen Jakob Esau zum Nachtheil mit Hülfe Rebekkas an Isaak beging, damit zu einem würdigen Bestandtheil der Schrift machte, daß er Isaak Gott den Vater, Rebekka den h. Geist, Jakob Christum, Esau das jüdische Volk, Isaaks Greisenalter die Fülle der Zeit, seine

Blindheit die geistliche Finsterniß der Welt, die Böcklein bekehrte Sünder bedeuten ließ. Jetzt versteht man, daß nicht Alles, was von Abraham, Isaak und Jakob erzählt ist, ihre Heiligkeit bezeugt. Und wenn das Buch Esther berichtet, wie die Juden die Erlaubniß, gegen ihre Feinde vorzugehen, gebraucht haben, so versteht man dies in dem Buche, das selbst den Namen Gottes nicht nennt, nicht als etwas zur Nachahmung Empfohlenes, sondern nimmt das Buch als Bericht von der Entstehung des Purimfestes, der ein Bild gibt von der Lage der Juden im Feindeslande. Wenn man nun auch heutzutage in solche Fehler nicht mehr verfällt, so begeht man doch noch gleichartige bei dem geistlichen Verständniß der Heilsbezeugung. Zwar wird man bei der Auslegung von Ps. 8 nicht mehr fragen, was unter den Thieren verstanden sei, über welche der Mensch herrscht, ob etwa z. B. unter den Vögeln des Himmels die Seligen zu verstehen seien und unter den Fischen des Meeres die im Fegfeuer. Aber noch Stier kann sich mit dem, was der Wortlaut des Psalms bietet, nicht begnügen. Er meint Christi Herrschaft darin beschrieben sehen zu müssen und findet daher, daß alle Kräfte und Wesen und Körper der Himmelsgefilde als die Heerde des großen Hirten Christus in der Aufzählung der Thierwelt vorgestellt seien. Am erklärlichsten ist, daß das geistliche Verständniß des Hohenliedes noch immer nicht über solche Allegorie hinauskommen will. Man setzt den König Salomo, von welchem das Lied handelt, ohne Weiteres um in den himmlischen Salomo, wie Hengstenberg thut, und Sulamith in die Kirche Jesu Christi. Sulamith's durch die Sonne verbrannte Haut, ihre Dunkelfarbigkeit deutet er auf die Knechtsgestalt der Kirche in Folge der Trübsalshize; daß die Söhne ihrer Mutter ihr zürnen, auf die Feindschaft der Völker gegen sie; die Wächter der Stadt Jerusalem sind die Engel, die 60 Helden um Salomos Sänfte ebenfalls, die 60 Königinnen die christlichen Hauptnationen, die 80 Rebshweiber die untergeordneten, die Jungfrauen ohne Zahl die noch

nicht bekehrten Völker. Wir unsrerseits belassen, wie oben gezeigt wurde, auch in Ps. 8 und im Hohenlied Alles in seiner Eigentlichkeit und Geschichtlichkeit, ohne daß der Inhalt des Einen oder des Andern dem fremd bliebe, was den wesentlichen Inhalt der Schrift ausmacht.

2.

Die Besonderheit der Auslegung der neutestamentlichen Schrift.

In der neutestamentlichen Schrift finden wir das Heil nicht nur als dasselbe bezeugt, welches uns eignet, sondern auch so bezeugt, wie es uns eignet, und diese Bezeugung stammt aus der Gemeinde Jesu, der wir angehören, wenn auch nur von jüdischen Gliedern derselben. Ihre Beschaffenheit würde also keine eigentliche Näherbestimmung des Geschäfts der Auslegung mit sich bringen, keine Vermittlung zwischen den von ihr berichteten Thatfachen oder den in ihr vorliegenden Heilszeugnissen und dem christlichen Verständniß vernothwendigen, wenn nicht ihr Zusammenhang mit der Schrift alten Testaments wäre. In Folge dessen sind die Thatfachen antitypisch und haben die Heilsbezeugungen alttestamentlichen Ausdruck. Wie nun die alttestamentliche Schrift durch eine Auffassung ihres Inhalts, welche nicht heilsgeschichtlich, sondern gemeingeschichtlich ist, um ihren Heilswerth kommt, so mindert den der neutestamentlichen, wer von solcher Auffassung der alttestamentlichen herkommend für das Antitypische der Thatfachen, für den alttestamentlichen Ausdruck der Heilszeugnisse derselben keinen Sinn hat. Entweder ist ihm jenes zufällig, dieser gleichgültig, oder jenes ein Beweis der Ungeschichtlichkeit, des Gemachten, dieser eine Folge jüdischer Beschränktheit. Im ersteren Fall wird wenigstens der Werth nicht erkannt, welchen die Beziehung des Neutestamentlichen auf das Alttestamentliche hat, im anderen Falle aber wird vollends der Werth des Neutestamentlichen, in dem Maße als es auf Alttestamentliches sich bezieht, gerin-

ger angeschlagen. Wir richten unser Augenmerk zuerst auf den Zusammenhang, welcher zwischen den Thatfachen der in der alttestamentlichen Schrift und zwischen den Thatfachen der in der neutestamentlichen beurfundeten Geschichte besteht, und sehen zu, wie sich die Auffassung derselben nach dieser ihrer Beziehung auf Alttestamentliches näher bestimmt.

a) Das antitypische Verständniß der neutestamentlichen Thatfachen.

Die neutestamentlichen Thatfachen sind nicht bloß etwas Neues im Gegensatz zu einem Alten, welches davor verschwindet und ungeschehen wird, sondern gegenbildlicher Abschluß einer Vorgeschichte und Erfüllung einer Weissagung. Als solche liegen sie mit dem, was auf sie weissagt, in gleicher Linie, nur freilich nicht als eine bloße Fortsetzung derselben Reihe, sondern so, daß auf derselben Linie eine neue Reihe anhebt und jener ersten gegenübersteht. Da gilt es also, die neutestamentlichen Thatfachen darauf anzusehen, 1) welche Gestalt das zu verwirklichende Neue vermöge seines Zusammenhangs mit der darauf abzielenden Vorgeschichte und der es vorausverkündenden Weissagung hat; und 2) wie sich die Erfüllung der weissagenden Geschichte und des Wortes derselben durch die Neuheit dessen, worin sie sich erfüllt, gestaltet.

Die neutestamentliche Geschichte beginnt mit Johannis des Täufers Empfängniß und Geburt. Sie geht der Jesu $\frac{1}{2}$ Jahr voran. So erfüllt sich die Weissagung Maleachis. Aber dort ist nur gesagt, daß ein Elia hergehen werde vor dem Kommen Jehovas und des Mittlers der neuen Ordnung der Dinge, vor dem Tag Jehovas. Da das Kommen Jehovas zu seinem Volke in der Art geschehen ist, daß der Mensch Jesus zur Welt kommt, so gestaltet sich das יֵשׁוּעַ Mal. 3, 1 zu einer Empfängniß und Geburt dieses Elia, welche der des Menschen Jesus vorausgeht. Die Art und Weise aber, wie seine Geburt verheißen wird Luc. 1, 17 ($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ προελένεσθαι

ἐν ὀπίῳ τοῦ Θεοῦ) faßt sich in jenes Wort der Weissagung Maleachis.

Wenn dann Johannes als Prophet seines Volkes auftritt, so wird dies wieder als Erfüllung jener Weissagung erzählt; und Johannes kündigt den hinter ihm her Kommenden an als den, welcher die Wurfschaukel in der Hand hat, um seine Tenne zu fegen (Matth. 3, 12); und zu den Pharisäern und Sadduzäern sagt er: τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φανεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὁργῆς. Es tritt dann Jesus nach ihm in die Doffentlichkeit hervor. Aber Jesu erstes Erscheinen sollte nicht das des Richters sein. Er setzte nur das Thun des Johannes in anderer Weise fort, was die Evangelisten dadurch zu erkennen geben, daß das Wort Jesu an das Volk in dieselben Ausdrücke gefaßt ist, wie das des Johannes. So konnte dann Johannes Jesum fragen Matth. 11, 3: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;

Wo Matthäus Jesu Empfängniß erzählt, bezeichnet er sie als Erfüllung von Jes. 7, 14. Dort ist gesagt, daß das Heil so wunderbar eintreten werde, wie einer Jungfrau Empfangen und Gebären wunderbar ist. Was dort der der Sache entsprechende bildliche Ausdruck ist, wird hier zu der dem Wesen des Heils entsprechenden geschichtlichen Thatfache; und was dort vom Heil gesagt ist, wie es sich verwirklichen wird, das gilt hier vom Heiland, wie er in die Welt eintritt; wunderbar kommt er in sie ein, nicht aus der sich selbst fortpflanzenden Menschheit geht er hervor. Es bleibt also jene alttestamentliche Weissagung, was sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang ist; wegen der Art und Weise, wie sie sich erfüllt hat, deuten wir sie nicht anders.

Jesus soll sitzen auf dem Stuhl Davids seines Vaters, ist der Maria gesagt, entsprechend der alttestamentlichen Verheißung, welche an David und sein Haus geknüpft ist. Aber Matthäus läßt Davids Geschlecht hinauskommen auf Joseph und denselben von dem Engel anreden: Ἰωσήφ υἱὸς Δαβὶδ, und

auch bei Lucas wird nur erwähnt und betont, daß Joseph aus dem Hause Davids stamme. Aber wie ist nun Jesus dennoch Davids Sohn? Wir sehen dies, wenn Matthäus berichtet, wie Joseph durch eine Kundgebung Gottes im Traume dazu bestimmt wurde, Maria in sein Haus aufzunehmen, so daß sie dann in seinem Hause Jesum gebär. Auf diese Weise ist der von Maria Geborene ein Sohn Davids geworden. Ebenso wie er nicht aus der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hervorgegangen ist, so hat auch das Haus Davids ihn nicht aus sich selbst herausgeboren; wie er in die Menschheit hineingetreten ist, so in das Haus Davids. Wie er *υἱὸς ἀνθρώπου* geworden, so *υἱὸς Δαβὶδ*. Er ist nun *יְרֵעַ דָּוִד, יְרֵעַ אַבְרָהָם, יְרֵעַ הָאֱלֹהִים* (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). Das einheitliche Geschlecht, dem die Verheißung gilt, ist in ihm, dem Einen, so vorhanden, daß sich die Verheißung durch ihn und in ihm erfüllen wird.

In Bethlehem ist er geboren worden und bei Matthäus (2, 5) lesen wir, daß die Schriftgelehrten es nicht anders wußten. Die Stelle Mi. 5, 1 ließ sie das wissen. Was dort geweissagt ist, enthält denselben Gedanken wie Jes. 11, 1, wo der Verheißene mit einem Reis verglichen wird, das aus dem abgehauenen Stamm Jsais hervorkommt. Nicht aus Zion — das will dort gesagt sein — kommt der Herrscher, auf den Israel hofft, sondern aus Bethlehem. Das Haus Davids wird, wenn er erscheint, wieder zu der Niedrigkeit und Unscheinbarkeit zurückgesunken sein, welche dem Hause Jsais eignete, als und ehe David von dort zum Königthum berufen wurde. Es kam dort nicht darauf an, den Ort der Geburt zu nennen, sondern die Umstände zu bezeichnen, unter welchen dieselbe erfolgen werde. Nun aber ist er wirklich in Bethlehem geboren. Was bei Micha Ausdruck der zur Zeit des Erscheinens des Heilands eingetretenen Niedrigkeit des Hauses Davids ist, das ist jetzt die geschichtliche Thatfache, in welcher sich darstellt, daß er Sohn Davids ist, aber des erniedrigten Hauses Davids: ist es doch des Weltherrschers Befehl einer Schätzung gewesen,

welcher Joseph, den Davididen, mit Maria nöthigte, nach Bethlehern zu ziehen, und gebot doch in Jerusalem, der Königsstadt, unter römischer Oberhoheit ein Idumäer! Man darf nur die Erzählung des Lucas vergleichen, um zu sehen, daß der verheißene König Israels unter Umständen geboren worden, welche den Zustand der Erniedrigung seines Volkes und seines Hauses am besten zu bezeichnen geeignet waren *).

Aus Nazareth ist er gekommen, als er sich seinem Volke darstellte. Dies ist in der Schrift nicht so geweissagt, daß der Ort genannt wäre, und doch sagt Matthäus, als er die Uebersiedelung Josephs nach Nazareth berichtet, sie sei geschehen, damit sich das Wort des Propheten erfülle: *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* (2, 23). Aber Letzteres ist darnach zu verstehen, wie es seine Volksgenossen meinten, wenn sie ihn so nannten. Man hieß ihn den Nazarener und erwehrte sich damit seiner Anerkennung, weil seine Erscheinung vermeintlich in Widerstreit stand mit seinem Anspruch. Daß es so kommen werde, war allerdings geweissagt, aber nicht bloß an einer einzelnen Stelle, sondern von der gesammten Prophetie. Daher auch der Evangelist *διὰ τῶν προφητῶν* sagt. Man vergleiche namentlich Jes. K. 53. Es handelt sich eben nicht um den Namen *Ναζωραῖος*, sondern um den Sinn, der mit dieser Benennung verbunden ist.

Daß dem Auftreten des Messias eine Taufe vorhergehen werde, wie Johannes das Volk aufforderte, sich taufen zu lassen, war nicht geweissagt, wohl aber, daß dem Kommen Jehovas ein Ruf (*קרי קרי*) vorausgehen wird, anzukündigen, daß er nun erscheinen werde (Jes. 40, 3 f.). Bei Jesaja a. a. O. ist es ein Ruf des Trostes für die Heilsbegierigen, bei Maleachi ein Ruf zur Buße. Denn Jehovas Kommen bringt ja den Sündern, welche sich nicht zur Buße weihen lassen, das Gericht. Nach beiden Seiten hin, nach seiner heilbringenden und seiner richtenden, will es erkannt sein. Daher nun die Wegbereitung

*) Vgl. Weiss. u. Erf. II, S. 54 ff.

Johannis des Täuflers in einer Verkündigung besteht, welche ein Bekenntniß der Sünde und ein Bekennen zum Heile fordert, das jetzt geoffenbart werden soll; ein *βάντισμα μετανοίας* ist seine Taufe, aber verbunden mit einer Verheißung für die, welche sich ihr in der rechten Sinnesweise unterstellen. Man sieht: das Werk des Täuflers, soferne es darin besteht, dem den Sündern zum Gericht und den Bußfertigen zum Heil kommenden Gotte den Weg zu bereiten, ist in der alttestamentlichen Schrift geweissagt; aber nicht die Art und Weise, wie er es unter der Forderung, sich seiner Taufe zu unterstellen, vollzog.

Von dem *עֲבָדָה*, der das Werk Gottes in Israel und in der Völkermelt ausrichten soll, heißt es Jes. 42, 1: *רָחֵם יְהוָה עַל־יְהוָה*. Weil in Jesu dieser Knecht Jehovas erschienen ist, so kommt der Geist Gottes über ihn, als er sich der Taufe Johannis untergibt, wodurch sein Leben ein Berufsleben wird Gotte zu Dienst, der durch ihn seinem Volke sich bezeugt. Der Geist Gottes überkommt ihn aber in der Art, daß dieser an sich innerliche Vorgang sich für ihn und Johannes versichtbarte, was in jenen jesajaniſchen Worten nicht geweissagt ist; und doch ist der ganze Vorgang deren Erfüllung.

Nachdem der Täufer ins Gefängniß gelegt war, trat Jesus in das unterbrochene Werk desselben ein. Absichtlich ist beider Predigt in dieselben Worte gefaßt. So ward Jesus der Knecht Gottes, von dem Jes. Kap. 53 redet. Aber daß er in Galiläa aufgetreten, erzählt Matthäus in der Art, daß er dadurch das Jes. 8, 23; 9, 1 Geweissagte erfüllt sieht. Der Gedanke, daß inmitten des größten Elends das Licht des Heils aufgeht, ist von dem Propheten damit ausgedrückt, Jehova mache herrlich das Land, das er zuvor in Schmach gebracht, das Land der Nordgränze. Was nun dort bildlicher Ausdruck des Weissagungsgedankens, das ist hier die seiner Erfüllung gemäße geschichtliche Thatfache. Die Predigt Jesu

ergeht da, wo die geistliche Unwissenheit am größten ist. Wir haben somit hier einen ähnlichen Fall wie Mi. 5, 1.

Das Thun eines Propheten war, zu zeugen und sein Zeugniß durch Wunder zu bestätigen. So auch das Thun Jesu. Aber seine Zeichen bestehen in einem *θεραπεύειν*; denn er hat seine Selbstbezeugung, daß er der Heiland der Welt sei, mit entsprechendem Thun zu begleiten. Daher Matthäus 8, 17, nachdem er von dem heilenden Thun Jesu erzählt, hierin eine Erfüllung von Jes. 53, 4 sieht. Mit dem Elend, das der Knecht Jehovas vorfindet, belastet er sich, um dasselbe nicht nur zu tragen, sondern auch fortzuschaffen.

Das Volk bleibt stumpf gegen Jesu Wirken. Darin erfüllt sich laut Matth. 13, 14 f. das Jes. 6, 9 Gesagte. An letzterer Stelle wird dem Propheten gesagt, daß das prophetische Wort wirkungslos bleiben müsse, bis das angedrohte Gericht an ihm vollzogen ist. Dazumal handelte sich um das Gericht durch Assur und die völlige Verödung des Landes. Jetzt muß es gehen, wie in den Tagen des Propheten Jesaja. Was der Prophet Jesus zu seinem Volke redet, muß wirkungslos an ihm vorübergehen, damit das Gericht, welches in seiner Verwerfung besteht, sich vollziehe. Denn erst in Folge des Gerichts wird es wahrhaft in sich gehen. Und so schließt Jesus an das Gericht die Aussicht auf seine Befehrung zu ihm.

Sein Einzug in Jerusalem ist seine, des galiläischen Propheten, Selbstdarstellung als des Sohnes Davids. Matthäus sieht 21, 4 f. in demselben die Weissagung Sach. 9, 9 erfüllt. Dort ruft der Prophet Zion zu, sich zu freuen, weil sein König komme, niedrig und reitend auf einem Esel u. s. f. Damit kennzeichnet er dieses Königs Art und Wesen, daß er in Demuth und Sanftmuth sich darstellt, friedlich und unscheinbar, während er doch als König seines Volks über alle Welt herrschen wird. Dieses prophetische Wort hat in der ganzen Erscheinung Jesu seine Erfüllung gefunden und war nicht bloß eine Vorherhersagung dieses einzelnen Vorgangs des messianischen

Einzugs in Jerusalem, noch geht die Erfüllung desselben in diesem einzelnen Vorgang auf. Aber derselbe ist in entsprechender Weise charakteristisch für das Wesen Jesu, wie der bildliche Ausdruck „reitend auf einem Eselsfüllen“ bezeichnend ist für das von dem Propheten zu zeichnende Wesen des zukünftigen Königs Israels. Wie sich in dem prophetischen Wort dieser bildliche Ausdruck verhält zu dem dadurch zu zeichnenden Wesen des zukünftigen Königs, so verhält sich der einzelne Vorgang jenes Einzugs Jesu in Jerusalem zu dem Wesen des nun erschienenen Heilands und Königs Israels, und so kann in einem einzelnen Vorfall oder auch in einer einzelnen Seite der Erscheinung Jesu ein den zukünftigen Heiland vorher sagendes Schriftwort erfüllt heißen, während dasselbe seine ganze Erscheinung und Person überhaupt meint. Uebrigens heißt es bei Matthäus 21, 5 statt des prophetischen *יְהוֹשִׁעַ בֶּן צִיּוֹן* vielmehr: *εὐφραίνετι τῇ θυγατρὶ Σιών*. Das „freue dich“ würde hier nicht passen, wo es sich nicht, wie dort, um eine Verheißung handelt, sondern um die Selbstdarstellung des über Zion weinenden Königs. Wissen soll Zion, daß sein König kommt, und Jesus selbst thut es ihm zu wissen, soferne er durch die Art und Weise seines Einzugs die Sehenden auf Sacharjas Weissagung hinweist. Aber sein jetziges Kommen ist der Beginn seines Leidens, während es bei Sacharja von ihm heißt, daß er eine Herrschaft gewinnen werde von einem Ende der Welt zum andern. Der Prophet unterscheidet nicht, wie das neue Testament thut, zwischen einer ersten und zweiten Offenbarung des Messias.

Joh. 13, 18 hören wir Jesum selbst das Schriftwort als an ihm erfüllt bezeichnen Ps. 41, 10, wo David von Ahitophel unter schmerzlicher Klage sagt: „Der mit mir das Brod aß, hat die Ferse wider mich aufgehoben“. Es wiederholt sich eben in der Geschichte des rechten Königs des Volkes Gottes, was David, mit welchem das Königthum des Volkes Gottes angehoben hat, zu erfahren bekommen. Denn es ist

kein zufälliger Zug der Geschichte Davids, daß er auch von der Seite her, wo er als der von Jehova bestellte König erkannt worden war, um sein Königthum gebracht werden sollte. Ist dies ein wesentlicher Zug der Geschichte des vorbildlichen Königthums, so muß er sich auch wiederholen in der Geschichte dessen, auf welchen David geweissagt hat mit seiner Person und seiner Geschichte.

Nachdem Matthäus 27, 3 ff. das Ende des Judas erzählt hat mit den Worten, welche an das Ahitophels erinnern sollen (2 Sam. 17, 23), bezieht er sich v. 9 auf dasjenige, was wir bei Sacharja von jenen 30 Sckeln Silber lesen, mit welchen der Prophet abgelohnt wird. Die 30 Sckel, die Jesu Volk sichs kosten läßt, seiner ledig zu werden, sind die jener Ablohnung. Denn es will ihn nicht, weil es das Hirtenamt dessen nicht will, der es anders als das Völkerthum verwaltet, da es ihm nur um irdisches Wohlergehen, nicht um Erlösung aus der Sünde zu thun ist. So entspricht sich Beides, obgleich dort der Hirte seines Volks die 30 Sckel zu seinem Lohn bekommt, hier, der ihn verräth, wie Ahitophel seinen König. Und während dort die Zahl 30 veranlaßt ist durch die Vorstellung eines monatlichen Weidens der Schlachtheerde, so ist nun in der geschichtlichen Thatfache des Abkommens Judas mit den Oberen seines Volks dieselbe Summe entsprechender Weise der Preis, um den Judas seinen Herrn und Heiland verrathen*).

Παράδοθησεται τοῖς ἔθνεσι, heißt es Luc. 18, 32 (vgl. Matth. 20, 19) von dem Menschensohn. So geschah es allerdings in Folge dessen, daß sich das jüdische Volk unter heidnischer Oberhoheit befand und keine Macht über Leben und Tod hatte; aber darum bleibt es doch dabei, daß der Heiland Israels durch heidnische Macht in den Tod gebracht ist (1 Tim. 6, 13). Obgleich es durch Schuld des jüdischen Volks geschah, daß er den Tod erlitt, so ist doch der Vollzug des Urtheils

*) Vgl. Weiss. u. Grf. S. 128 ff.

durch den heidnischen Mächthaber geschehen. Darnach erklärt sich Joh. 19, 37, wo der Evangelist mit Bezug auf den Lanzenstoß des Kriegsknechts, der ihn getödtet hätte, wenn er nicht schon todt gewesen wäre, Sacharja 12, 10 citirt mit den Worten: ὁποταί τις ὁ ἐξερύττωσιν, in welchen Worten ὁποταί ebenso wenig dasselbe Subjekt hat, wie ἐξερύττωσιν, als an der prophetischen Stelle das Subjekt von יְהוָה das von יְהוָה ist. Im Zusammenhang der prophetischen Stelle werden sie in Folge dessen, daß Jehova einen Geist des Flehens ausgießt, anschauen nach dem, den der Feind durchbohrt hat. So wird auch Israel einst wehklagend schauen auf den, welchen heidnische Gewalt in den Tod gegeben hat. Bei Sacharja liegt Beides dicht bei einander, die Tödtung durch den Feind und die Wehklage über den Verlust seitens Israels. In der geschichtlichen Erfüllung ist die Wehklage um den Erschlagenen von seinem Tode geschieden durch das Gericht, welches Israel um seine Schuld erleidet. Es wird einst nach dem begehren, welchen es den Heiden überantwortet hat, ihn zu tödten.

Was die unter dem Kreuz Jesu Versammelten wider ihn von Spottreden austießen, wird in die Worte des 22. Psalms gefaßt und eine Stelle dieses Psalms ist es, von der Joh. 19, 24 gesagt ist, daß sie sich erfüllt habe dadurch, daß die Kriegsknechte Jesu Kleider unter sich theilten. Und Jesus selbst betet das Anfangswort desselben Psalms. Darum aber ist dieser Psalm doch ein Gebet Davids und ist die Veranlassung zu demselben auffindbar in seiner Geschichte (vgl. 1 Sam. 23, 25—26). Wie nun der Moment der Geschichte Davids, dessen Denkmal dieser Psalm ist, zu dem Moment sich verhält, in welchem Jesus seine Anfangsworte betet, so verhält sich der Sinn, in welchem David dort spricht, zu demjenigen, in welchem Jesus dort redet. David befand sich in dringendster Gefahr, in die Hände Sauls zu fallen und er schildert in dem Psalm, wessen er sich dann zu versehen hat. Da geht sein Flehen dahin, daß Gott ihn errette. Wie anders betet Jesus

die Worte dieses Psalms! Seine Bitte geht dahin, daß Gott ihn aus dem Leiden erlöse durch den Tod. Er ist schon dem Tod verfallen, welchen David erst vor sich sah. Wenn dann Jesus unmittelbar darauf abscheiden kann mit dem Ruf: „Vater, in deine Hände“ u. s. f., so ist dies die Erhöhung seines Rufs. Durch seinen Tod hindurch gelangt er ja zu seinem Königthum.

Jesu Tod und Auferstehung sammt seiner Auffahrt, also sein Hingang durch den Tod zu Gott ist es, worauf sein Kommen in die Welt abgezielt hat. So wird hierin das Antitypische gegenüber der gesammten vorbildlichen Geschichte und die Erfüllung der gesammten Weissagung zu erkennen sein. Hier ist nun der Sieg des הַיְשִׁיבֵנוּ über die Schlange, welcher der Kopf mit der Ferse zertreten ist, nach der sie biß ($\text{הָיָה} = \text{הָשִׁיב}$); hier der einige Sohn, an den das Heil geknüpft war, wie Isaak aus dem Tode wiedergenommen, in den er dahingegeben war; hier der Priester, welcher das die Gemeinde sühnende Opfer, nämlich sich selbst, wie der gesetzliche das Blut des zur Sühnung der Gemeinde in den Tod gegebenen Thieres, durch den Tod, den er zur Sühnung der Sünde erleidet, zu Gott bringt, bei ihm auf Grund desselben sie zu vertreten. Hier hat sich die in Ps. 16, 10 ausgesprochene Zuversicht Davids, welcher wußte, daß er sein Königthum übererben, also nicht vorher sterben werde (Act. 2, 25 f.) gegenbildlich bewährt. Und was Jes. K. 53 vom Knechte Jehovas gesagt ist, daß er, nachdem sein Volk sein Leben, als wenn es damit Gotte eine Schuld zahlte, zu einem עֶבֶד gemacht, $\text{יִצְחָק יְמִים וְגו'}$, das ist nun an Jesu erfüllt, mit dessen Tödtung sein Volk Gott einen Dienst zu thun gemeint hat, der aber durch den Tod eingegangen ist in einen Stand unauflöslichen Lebens. Er ist nun, der $\kappa\alpha\tau\alpha\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ aus Israel Geborene, wie Hebr. 7 ausgeführt ist, in einem Lebensstande, in welchem er sich zu dem $\sigma\acute{\pi}\epsilon\iota\mu\alpha\ \text{Ἀβραάμ}$ verhält, wie Melchisedek zu Abraham.

Andererseits hat er, wie David, den Sieg behalten über seine Feinde, die ihn zu verderben trachteten, und sitzt zur Rechten Gottes, dem entgegenwartend, daß ihm Gott alle seine Feinde unterwirft. In der Zwischenzeit zwischen seinem Hingang und seiner geweissagten Wiederkunft ist er das Gegenbild Davids und Melchisedeks: Priesterkönig, königlicher Priester (Ps. 110).

Was geweissagt war im alten Testament für **אַחֲרֵית הַיָּמִים**, hat nun angefangen, sich zu verwirklichen. Am Ende der Zeit (Hebr. 9, 26) ist Christus geoffenbart, die Sünde abzuthun, und er wird wiedererscheinen denen zum Heil, welche auf ihn warten. So ist eine Zwischenzeit eingetreten zwischen Anfang und Abschluß der Verwirklichung des Geweissagten, eine Zwischenzeit, in welcher die Seinen kraft seiner Lebensgemeinschaft mit ihm sein prophetisches Thun in der Welt fortsetzen, ihm eine Gemeinde zu sammeln. Er macht sie zur Gemeinde seines Geistes, vermöge dessen sie es thun. Da weist nun Petrus Act. 2, 16 ff. diejenigen, welche Augen- und Ohrenzeugen der wunderbaren Geistesausgießung waren, auf jene Weissagung Joel's hin, daß eine Zeit kommen werde, wo Israel keines Propheten bedürfe, weil Jehova seinen Geist ausgießen werde über die ganze Gemeinde: eine Vorhersagung, an welche dann Joel die Schilderung der Schrecken des Tages Jehovas schließt. Dem Apostel Petrus ist das eben Erlebte der Anfang der Erfüllung jener Verheißung; denn alle diejenigen, welche im Glauben an Jesum versammelt waren, überkam der Geist, so daß sie eine einheitliche Gemeinde darstellten. Was von da an folgt, ist eine sich gleich bleibende Gegenwart des Geistes Gottes; und der Abschluß dieser Zeit durch die Wiederoffenbarung Christi und das, was dieselbe in ihrem Gefolge hat, gleicht dann allerdings dem Bild des Tages Jehovas, wie es Joel entwirft.

Was für die Aufnahme in die alttestamentliche Gemeinde die Beschneidung gewesen, die sinnbildliche Reinigung des Leibes, soferne er der Fortpflanzung des Geschlechts dient, weil

die Gemeinde in Gestalt eines Volksthum's vorhanden ist, das ist nun die Taufe: die sinnbildliche Reinigung von Sünde, aber zugleich Aufnahme in die Gemeinde und Mitbetheiligung an dem Besiz des Geistes Christi. Und was in Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten das Passamahl gewesen, das ist nun das Essen und Trinken der Gemeinde, in welchem Christus ihr seine durch süßhaften Tod hindurchgegangene, verklärte leibliche Natur zu Speise und Trank macht.

Und diese Gemeinde ist nicht mehr auf Israel beschränkt. Der Menschheit galt der Spruch vom וְרַע הָאָדָם . Das Völkertum ist nur zwischeneingekommen und Abraham berufen worden, damit durch sein וְרַע alle Geschlechter des Erdbodens gesegnet werden. Es war ein Vorbild des Reiches Christi, als David mit seinem Volke Völker zu einem seiner Herrschaft unterthanen Reiche vereinigte, wie denn Jakobus Act. 15, 13 ff. darin auf Grund der Stelle Am. 9, 11 f. die Berechtigung einer heidnischen Gemeinde Jesu Christi, welche es gleich der jüdischen ist, erkennt*). Und der Knecht Jehovas sollte וְרַע sein und nicht bloß Wiederhersteller Israels. Dies erfüllt sich, wenn das Zeugniß von dem Auferstandenen die Gränzen Israels überschreitet und heidnische Gemeinden sammelt. Für das jüdische Volk aber bleibt es dabei, daß es nicht eher auf das Wort hört, als bis es ganz aus zu sein scheint mit ihm. Daher die Völkermelt, welche in der Gegenwart der Ort der Gemeinde Jesu Christi ist, bis dahin im Gegensatz zu ihm verbleibt.

In dieser Weise will der Bericht der neutestamentlichen Geschichte gelesen sein, daß man sieht, wie sich das Neue, das hier geschieht, durch seinen Zusammenhang mit der vorbildlichen alttestamentlichen Geschichte und mit dem prophetischen Worte,

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 85 f.

und wie durch die Neuheit desselben die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte und Weissagung gestaltet.

b) Die neutestamentlichen Heilsbezeugungen.

Die neutestamentlichen Heilsbezeugungen sind mehr oder weniger in einen Ausdruck gefaßt, welcher aus dem alten Testament stammt. Man muß die alttestamentlichen geistlich, als Bezeugungen desselben Heils, das uns Christen eignet, verstanden haben, um den von dort stammenden Ausdruck der neutestamentlichen richtig zu verstehen. Er dient, den Zusammenhang zu bezeugen, in welchem diese mit jenen stehen. Es ist also zuzusehen, 1) welche Bedeutung es für das neutestamentliche Heilszeugniß hat, daß es sich in einen aus dem alten Testament stammenden Ausdruck faßt; 2) welchen Sinn die von dort stammende Fassung dadurch bekommt, daß sie dem neutestamentlichen Heilszeugniß zum Ausdruck dient. Den aus der alttestamentlichen Heilsbezeugung stammenden Ausdruck belassen wir, aber verstehen das so Ausgedrückte in neutestamentlichem Sinne.

Als Zacharias die ihm gegebene Verheißung, daß ihm ein Sohn werde gegeben werden, der im Geist und in der Kraft eines Elia vor dem Herrn hergehen werde, kund that, pries er den Gott Israels darum, daß er *ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ — σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισοῦντων ἡμᾶς* — und wiederum: *ἀφόβως, ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ὁυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ* (Luc. 1, 68. 71. 74—75). Diese durchaus alttestamentliche Fassung des Lobpreises des Zacharias entspricht der Stelle, welche er in der neutestamentlichen Geschichte einnimmt. Aber neutestamentlich ist der Ausdruck doch schon insofern, als Zacharias auf die ihm gewordene Offenbarung hin in dem unscheinbaren, wenn auch für ihn wunderbaren Ereignisse, daß ihm ein Sohn geboren worden, den Anfang der Erfüllung der Verheißung Israels sieht. Was er für Israel nun kommen sieht, ist nur für das-

jenige Israel, welches ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ seinem Gotte dienen will. Dabei wollen aber unter den Feinden und Hassern dieselben verstanden sein, wie im alten Testament, nämlich diejenigen, welche Israel um des willen, was seine Besonderheit ausmacht, feindselig gegenüberstehen. Erlösung hofft er von ihnen nach der prophetischen Weissagung durch das im Hause Davids erstandene Horn des Heils, Erlösung für sein Volk, aber für das Gotte dienende Volk.

Anders lautet der Lobpreis Gottes aus Simeons Mund, welcher Luc. 2, 30 ff. Gott darum preist, daß er ihn sein Heil hat schauen lassen, das er bereitet hat allen Völkern gegenüber, ὡς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ. Auch hier finden wir den Gegensatz von Israel und allen Völkern; aber nach Jes. 42, 6; 49, 6 den Gedanken ausgeführt, daß Israel verherrlicht wird vor ihnen und ihnen selbst ein Licht aufgeht, das ihnen die Wahrheit offenbart. Wenn Israel als Gottes Volk dargestellt und erwiesen wird, so ist damit Gott selbst verherrlicht, und der übrigen Welt dient es, sie zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen. Und dies erwartet Simeon von dem Kind armer Eltern, das er vor sich sieht. Er läßt sich durch das, was er sieht, nicht irre machen an dem, was ihm der Geist der Weissagung bezeugt; und kraft desselben Geistes weiß er, daß οὗτος κεῖται εἰς σημεῖον ἀντιλογόμενον innerhalb Israels selbst; und sagt zur Mutter: σὺ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διαλεύσεται ὁμοψυία. Ihm ist dies kein Widerspruch gegen seine Hoffnung, weil er auf den Messias so hofft, wie die Weissagung von dem Knechte Jehovas gesagt.

Als dann Johannes der Täufer unter seinem Volke auftritt, sagt er von einem ἰσχυρότερος, welcher diejenigen, denen er selbst die Taufe mit Wasser bietet, taufen wird mit Feuer und Geist und die Tenne fegen, den Weizen in die Scheuer sammelnd und die Spreu verbrennend. Den Ausgang aller Geschichte sieht er durch ihn herbeikommen: die schließliche Scheidung von Gut und Böse. Er erkennt in ihm den von

Maleachi geweißagten מְלָאכִי הַקָּטָן, den Mittler, welcher sein Volk zu läutern gekommen ist. Indem er ihn als solchen schildert, sagt er aber doch von ihm Joh. 1, 29: ἴδὲ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ihn als das Lamm Gottes bezeichnend, welches, dem Passalamm gegenbildlich, dazu gegeben ist, der Welt Sünde zu sühnen. So sagt Johannes von demjenigen, welcher sich seiner Taufe untergeben hat. Es geht in seinem Zeugniß von Jesu in Eins zusammen, was Maleachi vom Kommen Jehovas und seines Mittlers, und was Jesaja vom Knechte Gottes weißagt. Alttestamentlich ist der Ausdruck seines Zeugnisses, neutestamentlich die in ihn gefaßte Erkenntniß.

Jesus selbst bezeugt sich als τὸν υἱόν. Was alle Menschen, soferne sie als Glieder der ihr Leben auf Gott zurückführenden Menschheit im Gegensatz gegen die außermenschliche Welt Gott zum Vater haben; was Israel als Volkseinheit den Völkern gegenüber und die einzelnen Israeliten als Glieder des Volkes Gottes, was David im Gegensatz zu den Herrschern des Völkerthums, das ist er schlechthin, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ wie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Dies schließt aber dann in sich, daß er von Gott ausgegangen in die Welt, bei Gott gewesen, ehe er in die Welt kam, bei ihm gewesen vor der Welt. Und dies ist das Neue seiner Gottessohnschaft, wodurch sie einzigartig ist. Er ist Sohn Gottes in ausschließlichem Sinne. Der so zu Gott stand, konnte sagen von seiner Gemeinde Matth. 16, 18: μου τὴν ἐκκλησίαν. Bis dahin war Israel קָהָל ה', das Volk, welches in der Art eine Gemeinde, eine gleichem Recht unterstehende, durch gleiches Recht verbundene Genossenschaft war, daß es den Gott, der ihm sein Gesetz gegeben, zu seinem Haupte hatte. Jetzt aber werden diejenigen, die sich zu Jesu bekennen und ihn als ihren Herrn ehren, dessen Wille ihr Gesetz ist, seine Gemeinde bilden. Das ist ein Neues, daß ein Mensch die Gemeinde Gottes, die es fortan sein wird, seine

Gemeinde nennt; aber diese Gemeinde, die er sein nennt, ist doch nur die Fortsetzung der Gemeinde, welche bisher Israel als Volk war.

Man hat auf Grund von Stellen wie Matth. 5, 17—19, wo Jesus sagt, er sei nicht gekommen, τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας aufzulösen, sondern zu erfüllen, und wer das, was das Gesetz und die Propheten fordern, thue und so lehre, werde am Reiche Gottes Theil haben, gesagt, er habe zunächst nichts weiter gelehrt, als daß er statt der äußerlichen Gesetzeserfüllung eine innerliche verlange. Allein er redet ja so zu denen, die an ihn glauben. Der Glaube also ist die Voraussetzung zu solcher Forderung. Von denen aber, welche an ihn glauben, verlangt er ein Rechtthun, welches Erfüllung des Gesetzes ist, wie es der einheitliche Ausdruck des Willens Gottes: Liebe zu Gott und dem Nächsten.

Wenn Jesus Matth. 5, 5 von den πραεῖς sagt, daß sie κληρονομήσουσι τὴν γῆν, so ist es unberechtigt, dies auf eine sogenannte geistliche Weltherrschaft des Christenthums zu deuten, welche sich dadurch mehr und mehr ergebe, daß der christliche Geist alle Verhältnisse durchdringe; und nicht minder verkehrt ist es, das Wort judaistisch zu nennen, den fleischlich jüdischen Particularismus darin wahrnehmen zu wollen. Im Sinne der alttestamentlichen Verheißung, auf welche dieser Ausspruch zurückweist, will er in der That von einer Macht der Gemeinde Gottes über die außer ihr befindliche Welt verstanden sein. Judaistisch wäre es, wenn das jüdische Volk als solches mit dieser Verheißung begabt würde. Aber daß die Gemeinde des h. Geistes schließlich zur Macht gelangt über das, was außer ihr ist, sollte sich doch wohl von selbst begreifen, da dies nichts Anderes ist als der Sieg Gottes über Alles, was wider ihn ist. Dann wird es aber auch nicht von einem fleischlich judaistischen Sinn zeugen, welcher in der johanneischen Offenbarung walte, wenn es dort 20, 6 von den bei Christi Wiederoffenbarung vom Tod erstandenen und verklärten Gläu-

bigen heißt: βασιλεύσουσι μετὰ Χριστοῦ, ein βασιλεύειν, welches so, wie es da gemeint ist, nicht schon vor Christi Wiederoffenbarung stattgehabt hat, sondern mit derselben eintritt. Man vergleiche übrigens zu Matth. 5, 5 Stellen wie Ps. 37, 11 (יְרִשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ) und Röm. 4, 14 (κληρονόμοι κόσμου); besonders aber Hebr. 2, 5, wo der Verf. von einer zukünftigen Welt (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα) sagt, welche Gegenstand und Inhalt der apostolischen Verkündigung sei.

Seinen Jüngern verheißt Jesus Matth. 19, 28, daß sie dereinst sollen auf 12 Thronen sitzen κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ, wo κρίνειν in dem Sinne gemeint ist, wie jene Häupter Israels עֲשָׂרָה הָיָהְיוּ hießen d. i. Verwalter. Diese Verheißung erinnert an den Schluß des 45. Psalms, wo es von dem König, den der Psalm feiert, heißt, daß er seine Söhne bestellen werde בְּכָל־הָאָרֶץ יִשְׁבְּיוּ. Aber Jesus sagt, was er verheißt, werde eintreten ἐν τῇ πικτιγγευσίᾳ ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, und seiner Jünger Thronen ist gleichartig seinem eigenen. Er kommt wieder in die Welt, aus der er zum Vater hingegangen; da ist dann der Thron seiner Herrlichkeit, daß er innerweltlich offenbar die Macht übt, welche ihm als dem Sohne Gottes eignet; und an dieser Macht werden die Begründer seiner Gemeinde Theil haben. Da sind die zwölf Stämme Israels die Gemeinde Gottes, die es dann sein wird, die Gemeinde, welche sich zu dem aus Israel gekommenen Heiland bekennt (Jas. 1, 1).

Als Jesus am Vorabend seines Todes die Passamahlzeit feierte, sagte er Matth. 26, 29: οὐ μὴ πίω κτλ., ὅταν αὐτὸ πίω μεθ' ὑμῶν καιρὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου; und Luc. 22, 16: οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Das Passa ist neu, wenn das geschieht, was Luc. 22, 29 gesagt ist: καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν, ἵνα ἐσθίητε καὶ πίητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Diese Theilnahme an der Lebensherrlichkeit des Wiedergeoffenbarten

ist das vollkommene Gegenbild der Passamahlzeit, weil Genuß dessen, in dessen Besitz sie die Erlösung feiern, welche das Gegenbild der Erlösung aus Aegypten ist. Eben dort nennt Jesus sein zur Sühnung der Sünde zu vergießendes Blut τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, weil damit, daß sein Leben in den Tod gegeben und seine Gemeinde an seinem Blut theilhaftig wird, das Gegenbild dessen geschieht, was Ex. Kap. 24 berichtet wird.

Wenn Paulus wie z. B. Gal. 3, 2 ἔργα νόμου und πίστις oder ἀκοὴ πίστεως einander gegenüberstellt, so ist freilich ἔργα νόμου generisch gemeint und nicht = τὰ ἔργα τοῦ νόμου. Von gesetzlichem Thun spricht er und nicht von demjenigen Thun, welches durch das geoffenbarte Gesetz Israels gefordert ist. Aber immerhin hat er hiebei einen νόμος im Sinn, wie ihn Israel am sinaitischen Gesetz gehabt hat, und nicht etwa irgend ein erst ausfindig zu machendes Sittengesetz. Er meint eine Offenbarung des fordernden Willens Gottes, wie sie nur heilsgeschichtlich möglich war. Wenn er dann dem gegenüber von πίστις redet, als dem dem gesetzlichen Thun gegenüberstehenden Verhalten, so meint er, obgleich nicht speziell den Glauben des Christen, so doch Glaube im Sinne dessen, was auf dem heilsgeschichtlichen Gebiete so genannt wird. Da zeigt er, daß Abraham solchen Glauben gehabt hat. Dennoch aber sagt er Gal. 3, 23, daß, ehe der Glaube kam, wir unter dem Gesetz bewahrt gehalten wurden. Obgleich also von Abraham bezeugt wird, daß er durch solchen Glauben gerecht geworden sei, wie der Apostel ihn meint, so kann doch die Zeit vor Christo die Zeit heißen, wo der Glaube noch nicht war. Dies nämlich ist das Neue, daß jetzt auf neutestamentlichem Gebiete der Glaube das Gemeinschaft bildende ist, während die alttestamentliche Gemeinde einem Gesetz untergeben war, welches sie als Volk einigte und zusammenhielt. In diesem Gegensatz ist ὁ νόμος anders gemeint als z. B. Ps. 19, 8, wo unter der תורה das Ganze der göttlichen Offenbarung verstanden ist, in welcher Eigenschaft sie unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gnaden-

gabe tritt, als welche sie Deut. 30, 11—14 erscheint, so daß Paulus Röm. 10, 5 ff., was dort von ihr gilt, von Christo und dem in ihm geoffenbarten Heile gelten lassen kann.

Wenn Paulus Röm. 3, 24 schreibt: *δικαιούμενοι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, so stellt er das, was in Christo Jesu geschehen, der Erlösung Israels aus Aegypten gegenüber und benennt es darnach. Aber die Erlösung, welche jetzt geschehen, ist *ἡ ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* und besteht in der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Von seinem sühnhaften Tod, den er so starb, daß durch Menschenhand sein Blut vergossen wurde, sagt Paulus Eph. 5, 2: *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας*, indem er die Selbsthingabe Christi nicht mit irgendwelcher Opferung, sondern mit dem durch das heilsgeschichtliche Gesetz verordneten Opfer vergleicht. Das Gemeinsame zwischen Beidem ist eine von Gott zur Sühnung der Sünde verordnete Leistung, welche dort besteht in der Hingabe von Lebendigem, das dem Opfernden eigen ist, in den Tod, hier aber in der Selbsthingabe des von Gott hiezu in die Welt gesandten sündlosen Heilands als des Mittlers der Sühnung der Sünde. Diese Mittlerschaft Jesu wird im Hebräerbrief bezeichnet als eine priesterliche oder vielmehr hohepriesterliche, nicht mit Bezug auf irgend welches Priesterthum, sondern auf das durch das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz bestellte. Hebr. 10, 1 ff. wird das Gesetz als das das hohepriesterliche Opfer des Versöhntags anordnende, welches in dem Thun des Hohepriesters, so zu sagen, selbst das von Gott Verordnete thut, und Christus, als der sich selbst Gotte dargebracht hat, einander gegenübergestellt. Beide Male ist es ein von Gott verordnetes heilsgeschichtliches Thun, welches als solches wirksam ist, aber so verschieden wirksam, wie es Hebr. 9, 13 f. ausgedrückt ist. Das alttestamentliche Versöhnopfer bezog sich auf das gottesdienstliche Gemeinleben des Volkes, welches als solches die Gemeinde Gottes war; da ist die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinde an sich eine äußerliche

Sache. Während daher dieses ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, reinigt das Opfer Jesu τὴν συνείδησιν ἡμῶν, weil es ἀθέτησις τῆς ἀμαρτίας, welche der, durch den sie geschehen, durch seiner selbst Bethätigung an dem Menschen wirksam macht. Wenn dort das hohepriesterliche Versöhnopfer der einheitlichen Volksgemeinde galt, so das Opfer Christi seiner einheitlichen Gemeinde und dem Einzelnen als Glied derselben. Daher es Hebr. 2, 17 heißt: εἰς τὸ ἰλάνεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ, wo mit ὁ λαός nicht das jüdische Volk gemeint ist, auch nicht die Christenheit ausschließlich als jüdische, sondern die neutestamentliche Gemeinde als gegenbildliche Fortsetzung der alttestamentlichen.

Von Jesu als dem zu Gott Hingegangenen heißt es, er sitze zur Rechten Gottes. Dieser Ausdruck stammt aus Ps. 110, 1. Dort lautet der Spruch Gottes an den König: „Sitz zu meiner Rechten, bis u. s. f. Als Ort, wo er neben Jehova thronen soll, ist Zion gemeint, das durch David der Sitz, wie des Königs, so auch des Gottes Israels geworden. Wenn es nun heißt, daß Christus zur Rechten Gottes sitze, so ist die Bedeutung dieser Worte hier wie dort die gleiche. Der zur Rechten des Herrschers Sitzende ist mitbetheiligt an seiner Hoheit und Herrschaft, also derjenige, welcher zur Rechten Gottes sitzt, an dessen weltbeherrschender Hoheit. Nun aber gilt der Ausdruck hier von dem, welcher durch den Tod zu Gott hingegangen ist. Die Herrschaft Christi ist nun die überweltliche und bleibt es in der, dem alten Testament fremden, Zwischenzeit bis zu seiner Wiederoffenbarung. Daher er nicht bloß mächtig ist über alles auf Erden Befindliche, sondern ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, καί τινων γερόμενος τῶν ἀγγέλων (Hebr. 1, 4): ein Ausdruck, der darnach zu verstehen ist, daß alles Walten des Schöpfers in der sichtbaren Welt ein durch der Geister Dienst vermitteltes ist. In dieser seiner Ueberweltlichkeit ist er ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, Hohepriester als Gegenbild Aarons in seiner Selbstopferung, Gegenbild

Melchisedek, als der er sich nun, nachdem er zu Gott hingegangen, zur Menschheit verhält, wie dort Melchisedek zu Abraham.

Wenn die Wiederoffenbarung Christi bezeichnet wird als ein Kommen desselben *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*, so ist dabei nicht an irgendwelches Königthum gedacht, sondern er ist König genannt als der dem David gegenbildlich ist (Ps. 2). Er offenbart sich der Welt als denjenigen, welcher Macht hat über sie, als das von Gott bestellte Haupt seiner Gemeinde. Aber wenn es Jes. 9, 5 vom Sohne Davids heißt, daß er auf dem Throne Davids bis in Ewigkeit sitzen werde, so fällt auf, daß wir 1 Cor. 15, 24 ff. lesen, daß eine Zeit kommen wird, wo Christus sein Königthum dem Vater übergibt und sich selbst Gotte untergibt. Dieser Blick auf das Ende geht über den Inhalt von Ps. 110 hinaus. Das mittlerische Thun Jesu, auch das königliche seiner Machtübung gegenüber aller außer-göttlichen Gewalt, auch derjenigen, welche der Tod hat, nimmt ein Ende, wenn der Zweck desselben erfüllt ist, der darin besteht, daß Gott Alles ist in Allem; daß eine Welt vorhanden, welche ganz Gottes und in welcher nichts ihm Fremdes ist. Hievon kann natürlich dort nichts zu finden sein, wo der Messias nicht als der *υἱός* gekannt ist im neutestamentlichen Sinne. Wohl aber weiß die alttestamentliche Schrift von einem Ende, über welches hinaus es keine Fortsetzung der Geschichte gibt, deren Schauplatz die Erde ist. Denn Jesaja redet 66, 22 von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Auch sonst kommt die Weissagung auf einen durch die schließliche Offenbarung Gottes und seine Entscheidung zwischen Israel und dem Völkerthum hergestellten Zustand der Dinge hinaus, der aber so irdisch gezeichnet wird, wie wir es bei Joel und Amos finden. Eine über jenes *ὑποτάσσασθαι* des Sohnes unter den Vater, von dem 1 Cor. 15 redet, hinausgehende Geschichte gibt es nicht.

Wenn in solchen Fällen, wie den von uns angeführten, der Ausdruck der neutestamentlichen Heilsbezeugung der alt-

testamentlichen Schrift entnommen ist, so kommt der Zusammenhang zwischen den in der neutestamentlichen Schrift beurkundeten Heilsthatsachen und bezeugten Heilswahrheiten mit der alttestamentlichen Schrift eigens zum Ausdruck in den alttestamentlichen Citaten. An ihnen muß sich das Verständniß dieses Zusammenhangs bewähren.

Am leichtesten ist der in solchen Citaten sich darstellende Zusammenhang mit dem alten Testament zu erfassen, wenn neutestamentliche Thatsachen als Erfüllung alttestamentlicher Vorhersagungen angeführt werden. Aber auch dann bedarf es einer Vermittlung zwischen jenen und diesen, und man darf sich den Nachweis, daß das Citat zutreffend sei, nicht dadurch erleichtern, daß man die Vorhersagung nach der Erfüllungsthatsache deutet. Wir sind schon auf dergleichen Fälle zu sprechen gekommen, wie z. B. Matth. 1, 21 ff., wo sich der Evangelist auf Jes. 7, 14 bezieht. Dort geht dem alttestamentlichen Citat: *ιδὸν ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ* vorher das zu Joseph Gesagte: *τέξεται υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*, woraus ersichtlich, daß es sich nicht darum handelt, daß der Name Jesus vorhergesagt, sondern darum, daß das Inhalt der alttestamentlichen Weissagung ist, was er ausdrückt. Und statt des מְשִׁיחַ der jesajanischen Stelle heißt es καλέσουσι: Man wird, wenn dies geschieht, dessen sich freuen, daß Gott nicht mehr wider, sondern mit uns ist (חַיֵּנוּ). Hieraus ist abzunehmen, daß es nicht so gemeint ist, als sei die Vorhersagung ein Abdruck der zukünftigen Thatsache. Was in ihr bildlicher Ausdruck für die Wunderbarkeit ist, mit welcher das Heil inmitten des verschuldeten Unheils und in der hiemit gegebenen Gestalt erstet, findet seine Bestätigung in der Art und Weise, wie der Heiland in die Welt eintritt. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der Erfüllung von Mi. 5, 1 in der Geburt Jesu zu Bethlehem.

Was Jes. 53 von dem Knecht Jehovas überhaupt sagt ist, seine Leidensgestalt zu erklären: daß von Israel verschuldetes Leid es ist, das ihn zu dieser Leidensgestalt machte, das findet Matthäus 8, 17 darin erfüllt, daß Jesus sich die leiblichen Krankheiten seines Volks zu seiner Last und Beschwer werden ließ, indem er sie an sich kommen ließ und heilte. Er beweist sich damit als den Heiland seines Volks, der dessen Elend zu heben seine Last sein läßt. Wie sein *ὁργανον* ihn als den Helfer aus allem Uebel darstellt, ein *συνεῖον* dessen, was er ist, so stellt sich in der Beschwer, der er sich damit unterzog, seine Willigkeit dar, Alles über sich ergehen zu lassen, was Noth that, um aus allem Uebel zu erlösen. In dem sonderlich, was Jesus als seines Volks Prophet thut, stellt er sich als den dar, wie ihn die jesajaniſche Stelle überhaupt zeichnet. Aehnliche Bewandniß hat es mit der schon oben besprochenen Stelle Sach. 9, 9, welche Matthäus in dem messianischen Einzug Jesu in Jerusalem erfüllt sieht.

Anders verhält sichs mit solchen Stellen, wo die Anführung alttestamentlicher Aussagen auf dem antitypischen Verhältniß der neutestamentlichen Thatſachen zu der alttestamentlichen Geschichte beruht.

Hebr. 10, 5 ff. wird dem in die Welt eintretenden Christus in den Mund gelegt, was David Ps. 40, 7—9 von sich sagt, er komme nicht, um Opfer darzubringen, welche Gott nicht begehre, sondern *בְּמִנְחָת־סֶפֶר בָּתִּיב עָלַי: לַעֲשׂוֹת־רְצוֹנְךָ וְגו'*. Anstatt mit Opferthieren zu kommen, erscheint David mit Gottes geschriebenem Willen, der ihm gilt, und bringt ihn mit sich zum Zeichen, daß er nach diesem Willen thun will, der ihm, wie er hinzufügt, nicht nur etwas Aeußeres ist, sondern seines inwendigen Lebens Inhalt geworden. Soferne David seines Volks König ist, gilt ihm der Inhalt des Buchs, mit dem er vor Gott tritt, nicht nur, wie jedem Israeliten, sondern in sonderlicher Weise. Als König hat er dafür zu sorgen, daß der einheitliche Wille Gottes, der in dem Buch als verheißender

und fordernder enthalten ist, zum Vollzug komme. Sind also jene Psalmworte in Davids Munde Ausdruck der Gesinnung, mit welcher er in seinen Beruf eingetreten, so ist dem gegenbildlich, mit welcher Gesinnung, nämlich den in der Schrift ihm geltenden Willen Gottes zu thun, Christus in die Welt gekommen ist, und so begreifen wir, wie der Verf. des Hebräerbriefts die Psalmstelle so einleiten kann, wie er thut. Im Munde Christi ist sie nun Ausdruck des Willens, mit welchem er Mensch geworden. Er ist Mensch geworden, um den Heilswillen Gottes zu vollführen durch seine Selbstdarbringung.

Hebr. 2, 12 f. ist das Citat aus Ps. 22: ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε mit λέγων angeschlossen an die Aussage, daß Jesus sich nicht schämt, die Menschen Brüder zu heißen, was daher kommt, daß ὁ τῶ ἀγιοῦ καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἐνὸς πάντες. Die Herkunftsgemeinschaft Christi und derer, welche durch ihn geheiligt werden, drückt sich in jenem Schriftwort aus, das ein Wort Davids ist aus der Zeit, aus welcher Ps. 22 stammt, als er dem noch entgegen sah, auf den Thron seines Volks zu gelangen, für welchen er verordnet war. Was da David zum Ausdruck seines Bewußtseins der Herkunftsgemeinschaft mit denen macht, deren König er sein wird, dasselbe wird jener Ausdruck desselben im Munde Christi.

Für jenes ἐξ ἐνὸς bringt der Verf. des Hebräerbriefts noch zwei andere Citate bei: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ und: ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παῖδια ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. Beides spricht Jesaja (8, 17—18; vgl. 2 Sam. 22, 3). Das eine Mal hebt er hervor, daß er, der Prophet, durch den das Verheißungswort Gottes ergeht, in gläubigem Warten auf Jehova stehen muß gleich denjenigen, welchen er weissagt. So war es auch bei Jesu, dem rechten Propheten; denn als Prophet seiner Gemeinde ist er hier in Betracht genommen. Was er denjenigen verheißt, zu welchen er spricht, muß er ebenso von Gott erwarten. Was das andere Citat betrifft, so sind die Kinder

Jesajas die beiden, welche als seine Söhne an der Ausrichtung seines prophetischen Berufs theilhaftig sind: יֵשׁוּעַ וְיִשְׁכָּנָן und מְהֵרָה וְשָׁלוֹם, jener durch seinen Namen auf die fernere, dieser auf die nähere Zukunft Israels hinweisend in Verbindung mit dem, was der Name יְשׁוּעָה ausdrückt. Wie nun hier mit Jesaja seine Söhne vermöge dessen, daß sie sein Fleisch und Blut sind, in einem und demselben Beruf zusammengefaßt sind, so sind diejenigen, welche Jesus zu Theilhabern seines Berufswerks macht, mit ihm gleichen Fleisches und Blutes. Es sind also diese beiden für das Wesen des Prophetenamts charakteristischen Aussprüche zusammen mit dem aus Davids Munde Weissagung des Verhältnisses, in welchem der König und Prophet des neuen Testaments zu denen steht, welche Gegenstand seines Thuns sind*).

Nachdem der Evangelist Matthäus erzählt hat, wie die Nachstellung des Herodes bewirkt, daß das Kind Jesus hinweggeführt werden mußte nach Aegypten, fügt er hinzu (2, 15), das sei geschehen, damit sich erfülle das Wort: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. Der Evangelist weiß, daß die Stelle Hos. 11, 1, die er anzieht, von Israel redet. Israel nennt dort Jehova seinen Sohn und ruft ihm ins Gedächtniß, daß er ihn aus Aegypten gerufen. Da, wo dies Volk für seinen Beruf verloren zu sein schien, da hat sich Jehova seiner angenommen. Gewiß ist dies ein wesentliches Moment in der Geschichte Israels. Dann ist es aber auch ein wesentliches Moment in der Geschichte dessen, welcher im wesenhaften Sinn der Sohn Gottes ist und nicht bloß im eingeschränkten, wie Israel, das als Volk im Gegensatz zum naturwüchsigem Völkertum Gottes Sohn war. Israel ist es nur um dessentwillen geworden, der aus ihm kommen sollte, und seine Geschichte ist um dessentwillen da. Darauf gründet sich das antitypische Ver-

*) Vgl. Weissagung u. Erfüllung II, S. 29 ff.

hältniß dessen, was Jesu widerfuhr, zu dem, was Israel widerfahren ist. Auch der Sohn Gottes, auf welchen die vorbildliche Gottessohnschaft Israels weissagte, mußte von da aus, wo er für seinen Beruf verloren schien, auf seinen Berufsweg wiedergebracht werden. Gerade so verhält sich mit der Beziehung des Evangelisten (2, 17), nachdem er den Bethlehemitischen Kindermord erzählt hat, auf Jer. 31, 15: *Φωνὴ ἐν Παρὰ ἠκούσθη κτλ.* Dort sieht der Prophet Rahel im Geist aus ihrem Grab erstehen, und wie sie das Land ihrer Söhne entvölkert sieht, in Klagen ausbrechen; scheint es doch nun, als ob das Volk Gottes seiner Bestimmung verloren sei. Um zu verstehen, in welchem Sinn Matthäus von einer Erfüllung dieses Wortes redet, muß man erwägen, daß, wer von dem Kind wußte, das in Bethlehem geboren war und an das sich Israels Hoffnung knüpfte, meinen mußte, daß es in Folge dieses Mordens mit dieser Hoffnung aus sei. Wie also dort in Folge der Entvölkerung des Landes durch Nebukadnezar Israel für seinen Beruf verloren schien, indem es unter die Völker geworfen war, so scheint hier Israels Hoffnung verloren und der Beruf des Volkes Gottes wiederum zu nichte geworden. Die beiden Thatfachen der Geschichte Israels, sein Aufenthalt in Aegypten und seine Verbannung aus dem h. Land in das Land seiner Gefangenschaft haben somit ihres Gleichen in der Geschichte Jesu, des Davidssohnes; sie sind beide eine Weissagung, welche ihre Erfüllung in der Geschichte dessen findet, dessen Erscheinung überhaupt die Erfüllung der Geschichte Israels ist.

Matth. 13, 34 f. lesen wir, daß Jesus zu dem Volk in Gleichnissen geredet habe, damit erfüllt würde das Ps. 78, 2 Gesagte: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου κτλ.* Mit diesen Worten wird von Assaph ein Psalm eingeleitet, welcher einen poetisch-prophetischen Ueberblick der Geschichte Israels von seiner Erlösung aus Aegypten bis zu Davids Erwählung bietet, einen Ueberblick, aus welchem sich Israel eine Lehre ziehen soll für sein Verhalten. Weil Hörer und Leser sich angeregt finden

sollen, zu bedenken, was Gott mit den Begebnissen jener Geschichte zu verstehen geben wolle, gebraucht der Dichter die Form der הִדָּר und des הַדָּר . Ersteres ist künstliche, letzteres künstlerische Rede. Kommt es dort auf die Absichtlichkeit an, mit welcher der Gegenstand gewendet ist, so hier auf die Absichtlichkeit, mit welcher der Ausdruck gestaltet ist. Was nun dort Assaph von seinem Psalme sagt, daß er Lehre in solcher Form biete, wo sie einerseits in geschichtlichen Thatfachen verborgen liegt, andererseits eine künstlerische Gestalt hat, eben das soll darin, daß Jesus zum Volk in Gleichnissen redet, seine Erfüllung haben. Wie er nach allen Beziehungen die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte ist, so ist er es auch namentlich als Prophet in allem dem, was dem Propheten eigenthümlich ist, und zum Eigenthümlichen des Prophetenthums gehört auch die Kunst des Vortrags. Wenn er das Neue, das er zu lehren hatte, vor der stumpfen Menge redete, so besaß und übte er die Kunst, es so zu reden, daß es Nachdenken erheischte, den eingekleideten Gedanken herauszufinden. Auch darin erwies er sich als den Propheten, den Meister des Wortes, welcher Gottes Wort so redete, wie es zweckgemäß war. Wie dies die Weise der alttestamentlichen Propheten war, so auch die seine*).

Da die im alten Testament verheißene Machtoffenbarung Jehovas neutestamentlich als Offenbarung Gottes in Jesu Christo geschehen ist, so kann ferner solches, das von Jesu gilt, als Erfüllung eines von Jehova handelnden Schriftworts aufgeführt werden. Am einfachsten ist dies natürlich da, wo auf alttestamentliche Vorher sagungen hingewiesen wird, welche in bestimmten neutestamentlichen Thatfachen ihre Erfüllung und Verwirklichung gefunden haben. So beginnt etwa Marcus 1, 2 sein Evangelium mit Rückweisung auf jenes Wort des Propheten Maleachi (3, 1), das er aber mit einem Wort des Propheten Jesaja

*) Bgl. Weiss. u. Erf. II, S. 100 f.

verbinbet: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου κτλ. Als Johannes der Täufer auftrat, sagt Marcus, sei dies geschehen. Es ist also wirklich ein solcher Bote vorher gekommen. Aber Marcus ändert den Wortlaut des alttestamentlichen Textes. Dort heißt es von Jehova, er werde vor sich her einen Boten senden, der ihm den Weg bereite. Marcus wendet die Stelle so, daß Gott zu einem Anderen sagt: Vor dir her sende ich meinen Boten. Und in derselben Weise finden wir den Wortlaut des alttestamentlichen Textes dieser Stelle in einer Matth. 11 u. Luc. 7 mitgetheilten Rede des Herrn geändert. Dies hat seine Berechtigung darin, daß das Kommen Jehovas, von dem Maleachi redet, nunmehr in Wirklichkeit so geschehen ist, daß Gott Jesum in die Welt sandte. Jesu Offenbarung ist die Offenbarung Jehovas, auf welche Maleachi weissagt. Freilich ist Jesu Erscheinung im Fleisch nur der Anfang dieses Kommens Gottes in die Welt, und um die ganze Erfüllung jener alttestamentlichen Vorherhersagung zu haben, müssen wir Jesu zukünftige Offenbarung in Herrlichkeit dazu nehmen.

Einen ähnlichen Fall haben wir Akt. 2, wo Petrus anläßlich der Ausgießung des h. Geistes die Verheißung Joels Kap. 3 citirt, wo Jehova verheißt: ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου κτλ., und dann v. 33 von Jesu sagt: τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε τοῦτο ὁ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.

Nicht wesentlich anders ist es mit der Stelle Hebr. 1, 6, wo hinter den Worten ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην durch ein λέγει eine mit Ps. 97, 7 wörtlich übereinstimmende Erweiterung von Deut. 32, 43 eingeführt wird: καὶ προσκυνήσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ, nur daß hier der zukünftigen Wiederoffenbarung Jesu angehört, was von Jehova gesagt ist im Hinblick auf den schließlichen Ausgang der Geschichte Israels und der Geschichte des Völkerthums. Was dort von Jehova gilt, daß er dann offenbar sein wird

als יְהוָה צְבָאוֹת, gilt nun von dem in Herrlichkeit wieder offen-
bar werdenden Jesus.

Aber auch solche Fälle finden wir, wo dasjenige, was im alten Testament als etwas erscheint, das Jehova gethan, im neuen Testament von Jesu ausgesagt wird. Einen solchen Fall haben wir Eph. 4, 8. Paulus redet dort von dem Walten des Geistes Gottes in der Gemeinde Jesu Christi, vermöge dessen ein jedes Glied derselben nach Maßgabe dessen, wie Christus ihm gegeben hat, seine Begabung hat und seinen Beruf in ihr. Darum, fährt Paulus fort, heißt es: Ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Diese Stelle des 68. Psalms ist eine Anrede an Jehova. „Du bist aufgefahren zur Höhe — heißt es dort — du hast Gefangene gemacht, du hast Gaben genommen, um unter Menschen, auch solchen, die widerspenstig, zu wohnen“ (v. 19). Der Verfasser des Psalms freut sich des Triumphes des Gottes Israels, welcher Zion zu seiner Wohnstatt und damit zum Sitz seiner Herrschaft gemacht hat, welcher alle Welt wird unterthänig werden. Siegreich hat er Menschen gleichsam zu seinen Gefangenen gemacht, von den Besiegten Gaben genommen. So schreibt der Verf. des Psalms von der Königsherrlichkeit, zu welcher Jehova inmitten seines Volks gelangt ist, nachdem er sich zuvor zu ihm herabgelassen hat, im Blachland der Wüste vor ihm einherzuziehen. Paulus aber setzt dies um in einen Preis des Triumphes Christi, welcher aus der Welt zu Gott aufgefahren, über alle Himmel emporgefahren ist und der König einer Gemeinde geworden, welche ihm dient, nachdem er zuerst aus der Höhe und Herrlichkeit, wo er zuvor gewesen, herniedergefahren, zu der Menschheit sich herabgelassen hat. Unbedenklich ändert er den Wortlaut, wenn es im Psalm heißt: „Du hast Gaben genommen“, und setzt dafür: „Er hat den Menschen Gaben gegeben“. Denn in dieser Fassung nur paßt das Schriftwort in den Zusammenhang seiner Darlegung, was es um die Ausrüstung der einzelnen Glieder der Gemeinde Christi

sei. Aber es ist eben dasselbe, ob Christus Gaben nimmt von den Menschen, welche ihm etwas sein sollen, oder ob er ihnen Gaben gibt, sie auszurüsten, damit sie ihm etwas seien. Das Wesentliche ist, daß erkannt werde, daß sich Christi Triumphzug verhält zu jenem alttestamentlichen Triumph Jehovas, wie die Thatfache der Auffahrt Christi zu Gott antitypisch sich zu jener alttestamentlichen Thatfache verhält, da Jehova Zion zum Sitz seiner Königsherrlichkeit gemacht hat. Ist das Kommen Jehovas, von welchem Maleachi sagt, mit der Erscheinung Christi im Fleisch erfolgt, so verhält sich in der That jene neutestamentliche Thatfache der Erhöhung Jesu zu Gott antitypisch zu jener alttestamentlichen, daß der Gott, welcher vor Israel in der Wüste einhergezogen ist, schließlich auf der königlichen Höhe Zions gethront hat.

Bei dieser Anführung aus Ps. 68 geht, wie man sieht, das Absehen des Apostels nicht dahin, die Thatfächlichkeit dessen, wovon er im Zusammenhang von Eph. 4, 1 ff. handelt, durch die angezogene Schriftstelle zu erweisen. Die Leser sollen nur auf Grund dessen, daß die wesentliche Offenbarung Jehovas, auf welche die ganze alttestamentliche Schrift abzielt, in der Erscheinung Jesu erfolgt ist, dasjenige, was jene Psalmstelle von einer alttestamentlichen Thatfache sagt, nämlich von jenem geschichtlichen Triumph Jehovas, wiedererkennen in der neutestamentlichen Thatfache, über deren Wirklichkeit zwischen ihm und seinen Lesern kein Zweifel obwaltet. Da kann es denn auch geschehen, daß der Verfasser des Hebräerbriefts 1, 10 eine Stelle aus Ps. 102, welche Anrede an Jehova ist (v. 26): „Du, Jehova, hast uranfänglich die Erde gegründet“ u. s. f. als ein von dem Sohn Gottes geltendes Schriftwort einführt. Dies könnte er freilich nicht, wenn er es mit Lesern zu thun hätte, welchen er erst beweisen müßte, daß Jesus der Sohn Gottes sei, oder auch sagen, was das heißt, daß er Gottes Sohn ist. Aber das, womit er seine Schrift beginnt, daß jetzt Gott durch den Sohn gesprochen und daß der Sohn es ist, durch welchen Gott

die Welt geschaffen, ist ebenso Inhalt des Glaubens seiner Leser als seines eigenen. Er will ihnen nur zu Gemüthe führen, was daraus, daß wir Gottes Wort durch den Sohn vernommen haben, für uns folgt. Da glauben dann also die Leser mit ihm, daß Jesus von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist, und so gilt von ihm, was von dem gilt, von dem er ausgegangen. Er überträgt also nur jenes ihm für den Ausdruck dessen, was er selbst sagen will, bequeme Schriftwort aus dem Alttestamentlichen ins Neutestamentliche. Was der Sänger des 102. Psalms von Jehova, seinem Gott glaubte, das glaubt nun der Christ von Jesu, seinem Heiland. Also nicht so ist es, daß die Psalmstelle vom Messias verstanden wäre, noch daß Alles, was von Jehova gesagt ist im alten Testamente, neutestamentlich von Christo zu gelten hätte, sondern in Jehova ist das beisammen, was im neuen Testament des Vaters und des Sohnes ist. Es verhält sich mit Hebr. 1, 10 nicht anders, wie mit 1 Cor. 10, 4 (*ἡ δὲ πέτρα ἦν Χριστός*) oder 1 Petr. 1, 11, wo der in den alttestamentlichen Propheten wirksame Geist *πνεῦμα Χριστοῦ* heißt. Die Gläubigen des neuen Testaments wissen, daß, wo Jehova, Gott nicht ist ohne Christus, den Mittler seiner Offenbarung, und daß jede Selbstbethätigung Jehovas eine Selbstbethätigung Jehovas durch den Sohn ist*).

Wie aber Christus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, so ist er andererseits *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Daher erfüllt sich in ihm die Bestimmung des Menschengeschlechts. Wenn es nun Ps. 8 heißt, daß dem Menschen gegeben sei, über die ihn umgebende Welt zu herrschen, so Hebr. 2, 5 ff., daß sich dies an der Menschheit erfüllt, aber vor Allem an Christo Jesu als dem Anfänger des Geschlechts. Daher 1 Cor. 15, 27 Worte dieses Psalms ohne Weiteres auf Jesum übertragen werden.

Vergleichen wir nun Stellen, wie Marc. 1, 2; Eph. 4, 8; Hebr. 1, 10 unter einander, so haben sie mit einander gemein,

*) Vgl. Weiff. u. Erf. II, S. 9 ff.

daß, was alttestamentlich von Jehova gesagt ist, neutestamentlich auf Christum bezogen wird. Unterschieden aber sind sie darin, daß in der ersten Stelle ein in der alttestamentlichen Schrift Vorhergesagtes als in einer neutestamentlichen Thatfache verwirklicht dargestellt wird; daß dagegen in der zweiten der Inhalt der alttestamentlichen Aussage, die auch von einer alttestamentlichen Thatfache handelt, wiedererkannt und aufgezeigt wird in einer neutestamentlichen Thatfache; daß endlich im dritten Fall lediglich ein alttestamentliches Schriftwort ins Neutestamentliche übersezt, in neutestamentlichen Zusammenhang eingetragen wird.

Wir ziehen nun weiter in Betracht, daß die Citate manchmal nach den LXX in einer vom Grundtext abweichenden Gestalt erscheinen, bisweilen von beiden differiren.

Hebr. 10, 5 finden wir die alexandriniſche Uebersetzung $\sigma\omega\mu\alpha$ δὲ κατηργίσω μοι für das hebräiſche $\יְהִי כְרִיתִי אֶנְיָ$ (Ps. 40, 7) d. i. „Ohren hast du mir gegraben“ (zu hören auf dein Wort). Allein das Gewicht des Citats liegt, wie oben gezeigt wurde, nicht auf dem $\sigma\omega\mu\alpha$; es liegt vielmehr darin, daß David von sich sagt, er komme, den Willen Gottes zu thun, weil Gott Opfer nicht begehre. Wenn dann v. 10 die Selbstopferung Jesu eine $\pi\rho\sigma\phi\omicron\rho\alpha$ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ heißt, so ist dieser Ausdruck durch den Text der LXX bestimmt. Hebr. 1, 6 finden wir sogar eine Stelle citirt aus Deut. 32, 43, welche dort nur in der Uebersetzung der LXX sich findet. Obgleich der Verf. nachweislich den Grundtext kennt, schließt er sich doch an die LXX an um seiner Leser willen. Das würde im vorliegenden Fall freilich nicht geschehen sein, wenn dieselben Worte sich nicht Ps. 97 fänden.

Matth. 21, 16 beruft sich der Herr gegenüber den Schriftgelehrten und Hohepriestern, welche ihn zur Rede stellen wegen jenes Kinderrufs: $\Psiαλμὸς τῷ υἱῷ Δαβὶδ$, auf Ps. 8, 3 in der Uebersetzung der LXX: $\omicron\tau\iota \epsilon\kappa \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \nu\eta\pi\acute{\iota}\omega\nu \kappa\alpha\iota \theta\eta\lambda\alpha\zeta\acute{o}\nu\tau\omega\nu$

καταρτισα αὐτον. Im Grundtext lautet die Stelle: כפי עוללים ויונקים יפרת עו למען צורריך להשבית אויב ומתנגדם, wo עו von der Macht verstanden sein will, welche zum Zweck hat, zu dämpfen, was wider Gott ist. Dann aber wird man כפי nicht übersetzen dürfen „aus dem Munde“, sondern פה dient, ähnlich wie יר, nur zur Umschreibung*). Aus Kindern, sagt der Psalmist, die so klein, aus Säuglingen, welche so hilflos sind, läßt sich Gott eine Macht erwachsen, die dazu dient, um u. s. f. Verweist nun Jesus im gegebenen Fall auf dieses Psalmwort, so will er sagen, warum Kinder ihm nicht die Ehre geben sollen, da Gott Kinder für nicht zu schlecht achtet für solche Bestimmung, wie sie der Psalm ausdrückt. Dem Evangelisten war die ungenaue Uebersetzung der LXX bequemer, um den allgemeinen Gedanken der Psalmworte dem vorliegenden Fall anzupassen. Alles Gewicht der Anführung ruht aber darauf, daß unmündige Kinder zur Verherrlichung des göttlichen Namens dienen müssen. Hat Gott Kinder zu Werkzeugen seiner Macht-offenbarung bestimmt, was Wunder, daß sie jetzt seine Wunder kund thun müssen, wo diejenigen schweigen, welche davon reden sollten. Indem Matthäus die LXX benützt, legt er dieses Verständniß der Stelle seinen Lesern noch näher.

Hat sichs bisher um Stellen des alten Testaments gehandelt, welche nach den LXX in einer vom Grundtext abweichenden Gestalt citirt werden, so ziehen wir nun Citate in Betracht, welche von den LXX und dem Grundtext gleichermaßen differiren; und zwar zunächst die Stellen Röm. 12, 19 u. Hebr. 10, 30**), wo wir Deut. 32, 25 (לִי נִקָּם וְשָׁלוֹם) wiedergegeben finden durch: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, während die LXX in ihrer Uebersetzung (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως ἀνταποδώσω) die Worte לִי נִקָּם als Vorderatz nehmen: „wenn ich räche“

*) Bgl. Weiss. u. Erf. I, S. 194 f.

**) Bgl. Die h. Schrift neuen Test. V, S. 413.

u. s. f. Jedenfalls sieht das Citat in der Form, in der wir es an den aa. Stellen finden, dem Grundtext ähnlicher als den LXX. Behufs der stärkeren Hervorhebung des Nachdrucks, mit welchem ἢ betont ist, scheint חַיִּי durch einen selbstständigen Satz wiedergegeben zu sein, dessen ἐγώ ebenso den Ton hat wie ἐμοί, der aber dann auch, wenn er dem ἐμοί ἐκδίκησης mit gleichem Nachdruck zur Seite treten sollte, ein verbindendes καὶ nicht vertrug.

Eph. 4, 8 schreibt der Apostel anlässlich der Anführung von Ps. 68, 19: ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις, während die LXX: ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις, was sinnlose Wiedergabe des hebräischen דָּבָרָם, das im Grundtext zum Folgenden gezogen sein will, so daß zu verbinden sind die Worte: הָיָה דָּבָרָם סִדְרֵיהֶם לְשֹׁכְנֵי יְהוָה. Mit welcher Berechtigung nun aber der Apostel das לָקַח מִתְּנִיָּה der Psalmstelle vertauscht mit ἔδωκε, wurde oben des Näheren nachgewiesen.

Ein Citat, das sich vom Grundtext ebenso wie von den LXX unterscheidet, findet sich Matth. 2, 6: καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἰ ἐν τοῖς ἡγεμύσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραὴλ. Auf dem Wortlaut gesehen entspricht der Text der LXX der prophetischen Stelle (Mi. 5, 1) besser: καὶ σὺ Βηθλεέμ, οἶκος τοῦ Ἐφραθά, ὀλιγοστός εἰ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται ἡγούμενος τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραὴλ. Der Evangelist hat nicht nur **יְהוּדָה** gelesen statt **יְהוּדָה**, sondern auch durch γὰρ die beiden Sätze in eine andere Verbindung gebracht, welche das οὐδαμῶς veranlaßte. Wenn die Fürsten Judas versammelt sind — dies ist der Sinn seiner Widerrgabe des Citats —, so ist Bethlehem nicht die kleinste, es gilt nicht als Judas unbedeutendste Landschaft, denn u. s. f. Auf diese Weise hat er die Stelle gleich dem sachlichen Zusammenhang, in dem sie sich hier findet, angemessen gemacht. Der Gedanke des Citats wird aber nicht ein wesentlich anderer.

Die Stelle Sach. 9, 9: גִּילִי מְאֹד בְּתַצִּיִן הָרִיעִי בֶּת יְרוּשָׁלַם mit folgendem: הִנֵּה מֶלֶכְךָ יָבוֹא לָךְ lautet in LXX: χαῖρε σφοδρά, θ. Σ, κήρυσσε θ. Ι., ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς ἔρχεται σοι, während dagegen Matthäus schreibt 21, 5: εἰπάτε τῇ θ. Σ., ἰδοὺ κτλ. und Johannes 12, 15: μὴ φοβοῦ κτλ. Johannes wendet die Stelle so, daß sich Zion vor einem König, der in solcher Demuth, und nicht als Richter komme, nicht zu fürchten habe; bei Matthäus hingegen ist der Zusammenhang der, daß Jesus selbst Veranstaltung getroffen hat, sich seinem Volk als den darzustellen, wie ihn Sacharja geweissagt, damit es ihn erkenne; daher die Aufforderung zur Freude, welche der Grundtext enthält, vom Evangelisten umgesetzt wird in die Mahnung: εἰπάτε κτλ.

Wir sehen, wie wenig die neutestamentlichen Schriftsteller sich an den Buchstaben der alttestamentlichen Schrift bei ihren Citaten binden. Sie gebrauchen da die griechische Uebersetzung, wo ihr Text für den Zweck, zu welchem sie citiren, bequemer ist, auch wenn dieselbe vom Grundtext abweicht. Und sie erlauben sich freie Umbildung des Grundtextes, wie der Uebersetzung, um den Gedanken so zu wenden, wie er für ihren Zweck am geeignetsten ist. Nur bleibt freilich der Grundgedanke des hebräischen Textes immer gewahrt.

Am lehrreichsten ist das Beispiel Joh. 12, 37—41. Dort lesen wir, daß die Juden, obgleich Jesus so viele Zeichen vor ihnen gethan, doch nicht an ihn glaubten, damit sich das Wort des Propheten Jesaja (53, 1) erfülle: κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν καὶ ὁ βοαχίων τοῦ κυρίου τίτι ἀπεκαλύφθη. Es mußte so kommen, wie dort geweissagt ist, daß Israel erst hinterher inne wird, was es um den Knecht Jehovas gewesen. „Aus diesem Grunde, fährt der Evangelist fort, konnten sie nicht glauben“. Das folgende ὅτι führt einen zweiten Grund des οὐκ ᾔδύναντο ein, welcher mit jenem ersten zusammengehört, daß nämlich einem weiteren Wort des Propheten (6, 9) zufolge

τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσι τῇ καρδίᾳ καὶ ἐπιστραφῶσι καὶ λάσωμαι αὐτούς. Vergleichen wir den Grundtext, so finden wir dort eine Aufforderung Gottes an den Propheten, das Herz des Volkes feist zu machen und seine Ohren schwerhörig u. s. w. Sein Weissagen wird diese Wirkung thun, daß es bei dem Volke Blindheit und Verstockung wirkt. In den LXX ist, wohl um die vermeintliche Anstößigkeit der Imperative ἴδωσι , νοήσωσι zu vermeiden, der Satz gewendet: *ἐπαχύνθη ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμυνσαν, μήποτε ἴδωσι κτλ.* So citirt Johannes nicht, aber auch nicht nach dem Grundtext, sondern er läßt von Jesu gethan sein, was Jesaja dort anbefohlen wird: „Er hat blind gemacht“ u. s. f. Es ist ihm, was dort dem Propheten gilt, eine Aussage, welche Jesum selbst zum Subjekt hat. *Ταῦτα εἶπεν* — sagt er v. 41 — *Ἡσαίας, ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ.* So, wie v. 40, findet sich dort von Jesu geschrieben, weil es Jesu Herrlichkeit ist, die der Prophet gesehen und er es ist, von dem er geredet hat. Von Jesu gilt, was Jesaja berichtet, daß es ihm gesagt wurde; aber auch, daß er Jehova gesehen, war ein Schauen der Herrlichkeit Jesu, derjenigen, in der er ist und in der er gewesen, ehe er in die Welt kam. In Jesu ist beides vorhanden, die Herrlichkeit Jehovas und das Werk des Propheten. Mögen sie den Propheten nicht hören, so wird er doch in seine Herrlichkeit hingehen. Sein Prophetenwort kann wirkungslos bleiben und darin sich die jesajäische Weissagung erfüllen; denn er ist eben nicht bloß der Prophet, sondern auch darnach in seine Herrlichkeit hingegangen. Den zu Gott Erhöhten wird sein Volk einst als seinen Heiland erkennen und sprechen, wie es Jes. 53, 1 heißt: *τίς ἐπίστευσε κτλ.*

Wir haben hier ein Beispiel, wie dasjenige, was die alttestamentlichen Propheten von sich in ihrem Berufe aussagen, im neuen Testament für Weissagung auf Jesum gilt; zugleich aber

auch ein Beispiel, wie dasjenige, was in der alttestamentlichen Heilsgeschichte von Jehovas Offenbarung und Erscheinung vorkommt, für Offenbarung derselben Person gilt, welche als Mensch Jesus heißt. Denn einerseits ist Jesus gleich Jesaja, andererseits gleich Jehova; derjenige, vor welchem Jesaja stand und seine Herrlichkeit sah, ist selbst Prophet, ein anderer Jesaja geworden*). Er hat ebensowenig, wie dieser, die Menge erleuchten, sondern nur verblenden können; aber er konnte sagen Joh. 8, 28: *ὅτι ἐγὼ ἰσχύω τοὺς υἱοὺς τοῦ ἀνθρώπου, τότε πρὸς ὅσους ὅτι ἐγὼ εἰμι*. Die Freiheit, mit welcher die neutestamentlichen Schriftsteller Aussagen des alten Testaments citiren, finden wir auch hier, aber ebenso, wie bei aller Freiheit in der Wiedergabe der alttestamentlichen Stelle ihr Gedanke gewahrt bleibt.

Wir haben davon gehandelt, welchen Einfluß der im Wesen der h. Schrift selbst begründete Gegensatz des Alttestamentlichen und des Neutestamentlichen auf das Auslegungsgeschäft übt und welche eigenthümliche Näherbestimmung das letztere von daher bekommt. Es geht nun aber auch durch beide Hälften eine Unterschiedlichkeit des Inhalts hindurch, welche darin ihren Grund hat, daß die Schrift kein Lehrbuch begrifflicher Wahrheiten, sondern Urkunde einer Geschichte und inmittem derselben entstanden ist, indem dies mit sich bringt, daß ihr Heilszeugniß theils Bericht von Geschehenem, theils Aussage von Gegenwärtigem und theils Vorhersagung von Zukünftigem ist. Daß die Unterscheidung historischer, prophetischer, poetischer Bücher, wie man sie im alten Testament, und die historischer, epistolischer, prophetischer Bestandtheile, wie man sie im neuen macht, nicht durchführbar ist, haben wir oben gezeigt. Sie gehört aber auch nicht hieher, wo nicht, wie in der allgemeinen Hermeneutik, Auslegungsregeln für die unterschiedlichen Arten der in Schrift verfaßten Rede gegeben werden, sondern der Einfluß zu zeigen ist, welchen die wesentliche

*) Vgl. Weiss. u. Erf. II, S. 110.

Eigenthümlichkeit der h. Schrift auf die im Uebrigen den allgemeinen hermeneutischen Regeln folgende Auslegung übt. So haben wir denn auch jetzt zuzusehen, welche nähere Bestimmtheit dem Auslegungsgeschäft durch die im Wesen der Schrift begründete, innerhalb ihrer bestehende Verschiedenheit erwächst, daß die Heilsaussagen entweder Bericht von Geschehenem oder Ausdruck von Gegenwärtigem oder Vorherfagung von Zukünftigem sind.

II.

Die h. Schrift als Bezeugung von Geschehenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem.

1.

Die Bezeugung von Geschehenem.

Sie hat mit der Geschichtsschreibung des Alterthums gemein, dem Epos näher zu stehen als die heutige Geschichtsschreibung. Vor Allem werden die Personen redend eingeführt, ohne daß die Meinung wäre, daß sie gerade mit diesen Worten geredet. Wenn im Evangelium Johannis Jesus und Johannes der Täufer die gleiche Sprache reden, die wir auch im 1. Briefe Johannis finden, so ist darnach zu beurtheilen, was es mit der Verschiedenheit der Reden Jesu für eine Bewandniß hat in diesem und den anderen Evangelien. Wenn in der Apostelgeschichte die Sprache des Petrus und des Paulus unter sich und mit der des Verfassers verwandt ist, so sieht man, daß dieser ihre Reden frei reproducirt, so daß man nicht nach denen des Petrus die petrinischen Briefe beurtheilen darf, noch umgekehrt. Und wenn Paulus Aft. 26, 12—18 den Vorgang seiner Befehung vor Agrippa auf eine mit deren Erzählung vor dem Volk

Akt. 22, 6—11 unverträgliche Weise berichtete, so käme dieser Widerspruch sowohl als die etwaige Unverträglichkeit seiner Erzählung mit dem im geschichtlichen Zusammenhang selbst gegebenen Berichte auf Rechnung des Geschichtsschreibers.

Wenn Akt. 25, 14—22 ein Gespräch zwischen Agrippa und Festus erzählt wird, so ist dies nicht wörtliche Wiedergabe desselben; und die Anklagerede des Tertullus Akt. 24, 3 ff. ist sicherlich umfangreicher gewesen; auf die wenigen Worte, aus welchen sie dort besteht, hat sie sich sicherlich nicht beschränkt. Aber auch, wenn bei Lucas ein Gespräch zwischen Zacharias und dem Engel oder zwischen Maria und dem Engel sich findet, oder Marias und des Zacharias Lobpreisung Gottes, so ist nicht die Meinung, daß dies Alles so und nicht anders geredet wurde. Was von Mund zu Mund überliefert worden, hat er in diese Form gebracht, in der die Hand des Geschichtsschreibers erkennbar ist. Wie viel mehr, wenn Reden, Gespräche aus ferner Vergangenheit überliefert werden, sind sie theils durch die Ueberlieferung, theils durch den, der sie in Schrift gebracht hat, in die Gestalt verfaßt, in der wir sie besitzen. Wir freuen uns der schönen Gespräche Gen. Kap. 24, aber wir meinen doch nicht, daß Abraham, Elieser, Rebekka wörtlich so gesprochen. Alles dies soll uns so dienen, wie es in Schrift verfaßt worden und zu einem Bestandtheil der h. Schrift geworden ist. Unter der Wirkung des Geistes Gottes ist es in die Gestalt gebracht, in welcher es uns dienen soll. Wenn dieselben Reden Jesu anders bei Matthäus, anders bei Lucas lauten, so sollen wir sie so auffassen, wie sie in dem Zusammenhang sich finden, in welchem sie das eine und das andere Mal als Bestandtheile des einen und des anderen Evangeliums gegeben sind, und nicht zu einem Mittleren zwischen Beiden zusammenschweißen. Nicht auf die Gestalt derselben, wie sie aus Jesu Mund gekommen, sondern wie sie zum Schriftwort geworden, sind wir angewiesen; und jede der beiden Fassungen hat in dem Zusammenhang, in welchem sie hier und dort sich

findet, ihren besonderen Werth und thut ihre der Besonderheit jedes Evangeliums entsprechende Wirkung.

Ähnliches gilt von den erzählten Begebenheiten. Wie verschieden im Einzelnen ist die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum bei Matthäus 8, 5 ff. und Lucas 7, 1 ff.! Bei Matthäus kommt der Centurio Jesu entgegen mit seiner Bitte; bei Lucas schickt er ihm befreundete Juden. Dort wehrt er Jesu Erbieten ab, zu ihm zu kommen; bei Lucas schickt er Freunde, ihn davon abzuhalten. Aber das, worauf es ankommt, ist beide Male dasselbe: des Centurio Glaube und Jesu Bewunderung desselben. Das Einzelne des Vorgangs wird Lucas genauer geben. Bei Matthäus sagt Jairus 9, 18: „Meine Tochter ist gestorben, lege deine Hand auf sie, so wird sie leben“. Bei Marcus 5, 23 und Lucas 8, 42 wird erzählt, sie sei im Sterben gelegen, und dann sei die Nachricht von ihrem Tode gekommen. Aber die Hauptsache ist, daß Jairus auf Jesum vertraute, er werde über den Tod Macht haben. Das Genauere über den Hergang wird auch hier Lucas haben. Matthäus verbindet Vorgänge, welche ihm unter Einen Gesichtspunkt fallen, in einer Weise, als wären sie einander unmittelbar gefolgt, wie z. B. Kap. 8 die v. 1 ff., v. 5 ff., v. 14 ff. erzählten Begebnisse. Die Vergleichung von Marcus und Lucas zeigt, daß die zeitliche Folge in diesen Fällen nur Schein ist. Es ist unmöglich, Alles, was aus Jesu galiläischem Wirken erzählt wird, in eine chronologische Folge zu bringen. Die Bedeutung, welche das Einzelne an seinem Orte hat, der geschichtliche Gedanke, den die Gruppierung einer Reihe von Thatfachen bietet, ist für den Zweck der h. Schrift wichtiger als ein vollständiges Bild des äußeren Vorgangs.

Gehören die berichteten Vorgänge vollends einer weit entlegneren Zeit an, so sind sie durch eine Ueberlieferung hindurchgegangen, welche nicht einen genauen Abdruck ihres Verlaufs, sondern nur diejenigen Züge festhielt, welche den Ueberliefernden das Bedeutsame derselben waren. Auf welche Weise sich in Noahs Fahrzeug die Thiere sammelten, ist nicht zu

ersehen, sondern nur überliefert, daß darin die Thierwelt, welche den Menschen hernach umgab, ihm ihre Bewahrung verdankte. Wenn wir lesen, daß die Fluth fünfzehn Ellen über die höchsten Berge ging, so ist dies der Ausdruck für die Thatsache, daß das Fahrzeug über die höchsten Berge hinwegging. Und hierbei kommen Himalaja und Chimborasso nicht in Betracht. Man soll nur wissen, daß da, wo die Menschen wohnten, die Erde bis über die Spitzen ihrer Berge überfluthet war.

Solche Vorgänge einer weit entlegenen Vergangenheit werden so überliefert, wie man sie sich in der so viel späteren und anders gearteten Zeit vorstellig machen konnte, der man die Darstellungsmittel entnehmen mußte. Was sich mit den Erstgeschaffenen zugetragen, wird für Solche und von Solchen überliefert, deren Leben so ganz anderen Bedingungen unterstand. Es bleibt unvorstellbar, wie dem Leibe Adams das entnommen wurde, was zum Leibe des Weibes ward. Aber das Wesentliche ist, daß sie aus ihm, nicht neben ihm erschaffen (1 Kor. 11, 8). Was sich zwischen dem Weib und der Schlange zugetragen, bleibt ebenso unvorstellbar. Aber das Wesentliche ist, daß die Anreizung, zu thun, was nicht geschehen sollte, von außen an den Menschen und zwar zunächst an das Weib kam. Woher Cain das Weib hatte, das ihm seinen Sohn gebar, ist nicht gesagt, sondern es versteht sich von selbst, daß ihm die Schwester das Weib wurde. Und wenn es von ihm heißt: וַיְהִי בְנָה עֵיר, so ist die erste feste Stätte gemeint, durch die er es sich in dem fremden Lande heimisch machte.

Hiezu kommt, was man den mythischen Charakter der Erzählung nannte, daß das Geschehene unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird; auf seinen Entschluß, wie z. B. Gen. 6, 3; 11, 6, wo Gott selbst redend eingeführt wird. Allein dergleichen ist aus nichts Anderem entnommen, als aus dem, was geschehen ist. Wenn Gott Gen. 6, 3 redend eingeführt wird und sagt, daß er dem Geschlecht noch eine Frist von 120 Jahren setze, so ist dies nur eine andere Form statt der Angabe,

wie lange vor der Fluth Noah Offenbarung über sie empfangen hat*). Und wenn es dann Gen. 8, 21 heißt, daß Gott zu sich gesprochen, daß keine Fluth wieder über die Erde kommen solle, so ist das Ausdruck derselben Gewißheit, deren Sinnbild Noah der Regenbogen geworden ist: ihn deutet er dahin. Daß Gott es bei sich gesprochen, gehört ebenso der Erzählungsform an, wie es Ausdruck des dem David Gewissen ist, wenn er Ps. 2 Jehova sagen läßt: **יְהוָה נִסְכְּתִי מִלְכִּי וְגו'**.

Wir lesen, daß Gott gesprochen zu Noah, zu Abraham, ohne daß gesagt wird, auf welche Weise es geschehen. Wenn es Gen. 12, 1 heißt: **וַיֹּאמֶר ה'**, so heißt es Aft. 7, 2, wo auf diese Stelle der Genesiß Bezug genommen ist: **ὁ θεὸς τῆς δόξης ὡφθῆναι**, was wiederum an die Ausdrucksweise Gen. 17, 1 erinnert: **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָם**, statt dessen es wieder Gen. 15, 1 heißt: **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָם בַּמְּהוֹרָה**. Wie immer der Vorgang zu denken ist: worauf es ankommt, ist dies, daß dasjenige, was dem Noah, dem Abram kund geworden, nicht aus menschlichem Denken und Wollen hervorgegangen ist.

Oder es wird etwas, das geschehen ist, als unmittelbar von Gott gethan berichtet, wie Gen. 11, 8, wo es heißt, daß Gott nach dem Thurmbau die Menschheit über die Erde hin zerstreute. Aus der Erzählung ersehen wir, daß die Zerstreuung Folge dessen war, daß sie in ihrer Sprache einander unverständlich geworden. Wenn wir Gen. 19, 24 lesen: **ה' הַמֵּטֵיר** und hinter **מֵטֵיר** **וְאֵשׁ מֵאֵת ה'** appositionell beigefügt ist **מִן-הַשָּׁמַיִם**, so will durch diese Ausdrucksweise der Gott, welcher das Gericht auf Erden herniederrief, als ein und derselbe bezeichnet sein mit dem, welcher es vom Himmel niedersandte**). Die

*) Vgl. Schriftbew. I, S. 504.

**) Vgl. Schriftbew. I, S. 92 f.

Stelle 2 Kön. 19, 13, wonach der Engel des Herrn Sanheribs Heer schlug, erinnert an Akt. 12, 23, wo wir von Herodes lesen: ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου. Wenn dann im ersteren Falle eine Seuche Sanheribs Heer wegrafft, im letzteren den Herodes Krankheit, so ist darum die Erzählung nicht mythisch in dem Sinne zu nennen, in welchem dies so viel ist als ungeschichtlich. Es ist eben als Gottes That berichtet, was durch Mittelursachen geschehen ist. Das ist ja der Charakter der Schrift, daß alle Geschichte hier als zwischen Gott und der Menschheit sich begebend aufgefaßt und berichtet wird, berichtet nicht zu dem Ende, damit man den äußeren Verlauf der Dinge genau kenne, sondern damit man das Geschehene in seiner Bedeutung für das in Christo verwirklichte Heil würdige. Denn dieses selbe Heil ist es, welches in seiner jeweiligen Verwirklichung, die es in einem Zusammenhang von Thatfachen der Vergangenheit gefunden hat, durch die biblische Erzählung zur Aussage kommt. Solche jeweilige Heilsverwirklichung ist aber dann immer von einer Heilsgegenwart aus berichtet und ist also das Erzählte immer darnach zu würdigen, was es für diese Heilsgegenwart gewesen ist, von welcher aus es rückwärts schauend berichtet wird. Und da die Heilsgegenwart 'verschiedene Gesichtspunkte ermöglicht, von denen aus die rückwärts liegende Geschichte der Heilsverwirklichung betrachtet werden kann, so ist immer darauf zu achten, von welchem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus erzählt ist, um darnach sowohl die Anlage der Erzählung im Ganzen als auch die Bedeutung des Einzelnen in seinem Verhältniß zum Ganzen richtig zu beurtheilen, so zwar, daß hienach verstanden sein will, nicht nur, warum gerade dieses und nicht Anderes, sondern auch, warum gerade so und nicht anders erzählt ist.

Wenn die Thora eine Geschichte dessen gibt, was zwischen der Schöpfung des Menschen und der großen Flut oder was zwischen dieser und dem Anfang der Geschichte Abrams liegt, so ist dies nicht für die Summe desjenigen zu achten, wie viel

eben gerade die dem Erzähler bekannte Sage aus der Urzeit des Menschengeschlechts geboten. Es wäre eine profangeschichtliche und nicht heilsgeschichtliche Anschauung von der biblischen Geschichtserzählung, wenn man nichts Anderes darin fände und zu finden erwartete. Hier schreibt Einer, welcher seinem Volk vor Augen stellen will, was das heißt, daß es das Volk Jehovas ist. Man erkennt dies aus dem Gang der Erzählung im Ganzen und Großen, und so wollen denn ihre einzelnen Bestandtheile von diesem Gesichtspunkt aus gewürdigt sein. Hat sich ergeben, daß die Thora im Wesentlichen aus der Zeit Moses herstamme, dann ist dies also die heilsgeschichtliche Gegenwart, von welcher aus die Vergangenheit berichtet wird. Daraus erklärt sich, daß die Geschichte von Israels Erlösung aus Aegypten, von seiner Gesetzgebung oder seiner Wüstenwanderung oder auch schon die Erzählung, wie Israel nach Aegypten gekommen ist, so sehr viel weitsichtiger gehalten ist, als Anderes, was dazwischen liegt. Denn für eine profanhistorische Geschichtsdarstellung wäre freilich aus dem ägyptischen Aufenthalt des israelitischen Volks weit mehr und Anderes zu berichten gewesen. Oder sehen wir auf einen einzelnen Fall, etwa auf Ex. 4, 21—23. Auf den ersten Blick scheint es, als ob hier und in den vorausgegangenen Versen Ordnung und Zusammenhang der Geschichtserzählung sich löste und Einzelheiten zufälliger Weise aneinandergereiht würden. Aber was v. 21—23 und was dann v. 24—26 nebeneinander gestellt ist, das steht, wie man von dem richtigen Gesichtspunkt aus erkennt, in einem sehr wesentlichen inneren Zusammenhang unter sich und mit dem ganzen Gang der Erzählung dieses Kapitels. Wir lesen, daß Gott dem Mose befohlen habe, Pharao zu sagen, er solle Israel, seinen erstgeborenen Sohn, ziehen lassen; wo nicht, so werde es ihn seinen erstgeborenen Sohn kosten. Wie eine sonderliche Offenbarung sieht dies aus, die Mose einzeln bekommen hätte. Aber es ist nicht so, sondern die Kap. 3 u. 4 berichtete Offenbarung Gottes an Mose wird hier nach dieser

besonderen Beziehung vorher wiederholt, ehe die Erzählung von v. 24—26 folgt.

Oder gehen wir über zu einem späteren Bestandtheil des umfanglichen Geschichtswerks, zu dessen erstem Theil die Thora geworden ist. Die mit Richt. Kap. 17 ff. beginnende Darstellung des Uebergangs aus der richterlichen Zeit in die königliche hebt an mit einer Erzählung, welche mit Vorhergehendem und Nachfolgendem außer Zusammenhang den Ursprung eines Sonderpriesterthums zu Dan und die Wanderung der Daniten berichtet, und fährt Kap. 19 fort mit einer eben solchen Erzählung, welche die Folge der zu Gibea an dem Weibe eines Leviten geschehenen Greuelthat zum Inhalt hat. Betrachten wir wohl, in welcher Weise beides erzählt ist. Wenn man die Anlage der beiden Stücke nicht genau ins Auge faßt, so kann man solches, was untergeordneter Weise berichtet wird, für den eigentlichen Inhalt achten. Die letztere Erzählung ist keineswegs so gemeint, als solle dargelegt werden, wie es zugegangen ist, daß der Stamm Benjamin beinahe ausgerottet worden durch Bürgerkrieg, und die erstere nicht so, als handle sich um die Erzählung der Wanderung der Daniten (Kap. 18). Die Entstehung jenes ungezüglichen Sonderpriesterthums zu Dan brachte nur eben mit sich, daß die damit verflochtene Wanderung eines Theils der Daniten berichtet wurde. Also um eine Thatsache des gottesdienstlichen Lebens ist es hier zu thun, und in dem anderen Fall um eine Thatsache, welche sittengeschichtliche Bedeutung hat. In diesen beiden Beziehungen soll die richterliche Zeit Israels charakterisirt werden. So dient dann diese Charakteristik derselben zur Einleitung, ehe von der Entstehung des Königthums berichtet wird. Man sieht, daß und inwiefern Israel durch die Entstehung des Königthums für den ihm sonderlichen Beruf gewonnen hat. Aber die Geschichte der Entstehung des Königthums beginnt dann, als ob es sich nur um eine Lebensgeschichte Samuels handelte. Wie ein Bestandtheil der letzteren kommt es zu stehen, wenn von dem

Begehren des Volks nach einem Könige und der Salbung eines solchen erzählt wird. Aber es soll eben auch dies betont sein, daß durch einen Propheten Jehovas der Uebergang gemacht ist, welcher für die Verwirklichung des eigentlichen Berufs Israels von solcher Bedeutung war. Die äußere Lage, in welcher sich das Volk damals befunden, und von der nur nebenbei zu Tage kommt, daß sie wesentlich dazu beigetragen hat, das Volk nach einem Könige begehren zu machen, wird nur sehr ungenügend geschildert. Einer der wesentlichsten Züge zur Zeichnung des damaligen äußeren Zustands kommt ganz beiläufig 1 Sam. 13, 19—21 zur Sprache. Denn es liegt eben wenig daran, wie es gekommen ist, daß das Volk nach einem König verlangte, und es liegt Alles daran, daß man wisse, wie es gekommen ist, daß Gott einen König bestellte für sein Volk. Und auch jene Notiz 1 Sam. 13 ist nur veranlaßt durch die Erzählung von einer Heldenthat Jonathans, und diese wird wieder nicht um ihrer selbst willen berichtet, sondern im Zusammenhang der Erzählung von einem an sich nicht vorzugsweise wichtigen, philistäischen Kampfe Sauls, welcher nur deswegen so ausführlich erzählt wird, weil die Leser sehen sollen, wie ungeeignet Saul gewesen ist, bleibend der Gesalbte Jehovas und der wirkliche Anfänger des stetigen Königthums Israels zu sein.

Es ist, worauf schon oben hingewiesen wurde, ein und dieselbe und doch so verschieden erzählte Geschichte des Zeitraums zwischen Salomos Tod und Nebukadnezars Eroberung Jerusalems, die wir in den Büchern der Könige und den Büchern der Chronik finden. Was wir in den Büchern der Könige lesen, will Alles darauf hin betrachtet und gewürdigt sein, daß es sich hier um den vorläufigen Abschluß der Geschichte des Volkes handelt, dessen Ursprung und Grundlegung in der Thora verzeichnet ist. Einerseits mit David und Salomo, andererseits nun mit dem Untergang Judas hat dieses Volkes Geschichte einen vorläufigen Abschluß gefunden. Da

ist denn auch in der Geschichte zwischen Salomo und Nebukadnezar von dem Volke im Ganzen die Rede. Ganz anders in den Büchern der Chronik. Die heilsgeschichtliche Gegenwart, von welcher aus hier in die Vergangenheit zurückgeschaut wird, ist die Zeit eines wiederhergestellten Gemeinwesens Israels, das aber wesentlich aus Jerusalem besteht, ein wiederhergestelltes Juda ist. Die Wurzeln des nationalen und gottesdienstlichen Bestandes dieses wiederhergestellten Gemeinwesens gilt es da in der Vergangenheit aufzuzeigen. Was die des nationalen Bestandes betrifft, so reichen sie rückwärts bis auf die Söhne Jakobs und bis auf Abram, ja es muß gezeigt werden, von wannen Abram selbst herkommt. Die Wurzeln des gottesdienstlichen Bestandes aber, sowie derselbe nun in Jerusalem an dem Heiligthum daselbst fixirt ist, gehen zurück bis auf David, welcher Zion zum Mittelpunkt des israelitischen Gemeinlebens auch in gottesdienstlicher Beziehung gemacht hat; und so geschieht es, daß die zusammenhängende Erzählung erst hierbei, mit dem Regierungsantritt Davids beginnt. Es ist keineswegs eine levitische Engherzigkeit des Verfassers, daß er von dem nördlichen Reich der nachsalomonischen Zeit Umgang nimmt, und daß er andererseits solche gottesdienstlich wichtige Vorgänge, wie die große Passahfeier unter Hizkia so ausführlich berichtet. Es ist ein berechtigter heilsgeschichtlicher Gesichtspunkt, unter welchen sich dem Verfasser die Vergangenheit stellt. Nun erklärt sich auch der rhetorische Charakter seiner Erzählungsweise.

In den neulestamentlichen Schriften tritt uns vor Allem die Erscheinung entgegen, daß Matthäus und Lucas ihre Evangelien mit Jesu Empfangniß und Geburt anheben, Marcus und Johannes dagegen mit der prophetischen Berufsthätigkeit des Täufers. Daraus den Schluß zu ziehen, daß die Thatfachen, welche nun bei Johannes oder Marcus zu Anfang ihrer historischen Schriften fehlen, weniger Belang gehabt hätten, wäre historisch unberechtigt. Oder, um gleich noch ein anderes

Beispiel anzuführen, Johannes erzählt, wie sich Jesus gleich nach seiner Taufe angefangen habe in Jerusalem zu bezeugen, während die anderen Evangelisten von Jesu Taufe erst dann zu der Wirksamkeit in Galiläa übergehen, nachdem Johannes der Täufer ins Gefängniß gelegt ist. Hinwiederum aus der galiläischen Lehrwirksamkeit Jesu berichtet Johannes nur den Einen Vorgang seines Gesprächs mit den Juden in der Synagoge zu Kapernaum nach der Speisung der 5000 und was sich daran geschlossen hat. Nur dies Eine erzählt er aus dem Bereich, welcher bei den anderen Evangelisten, namentlich bei Matthäus und Marcus, den ganzen Stoff zwischen des Täufers Gefangenlegung und zwischen Jesu Wanderung zum letzten Passah ausmacht. Von einem wiederholten Aufenthalt Jesu in Jerusalem sagen sie nichts, während bei Johannes auch nach der im 6. Kap. enthaltenen Erzählung von dem Vorgang in Kapernaum eines wiederholten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem gedacht und aus demselben berichtet wird. Wenn wir diese aus den Evangelien ausgehobenen Thatfachen von den Gesichtspunkten aus betrachten, unter welchen die Evangelisten Geschehenes berichten, so werden wir nicht darauf kommen, zu sagen, es habe etwa für Marcus und Johannes, was sich vor dem Auftreten Johannis des Täufers zugetragen hat, weniger Bedeutung gehabt, als für Matthäus und Lucas, oder zu sagen, Johannes berichte aus einer judäischen Ueberlieferung, während die Synoptiker aus einer galiläischen berichteten. Für uns tritt dann das Einzelne, was uns bei Vergleichung der Evangelien unter einander bemerklieh geworden, daß es in ihnen verschieden sei, vielmehr in das Licht der unterschiedlichen Eigenthümlichkeit eines jeden Evangeliums, die es vermöge des eigenthümlichen heilsgeschichtlichen Gesichtspunkts hat, unter welchem der einzelne Evangelist das Geschehene ins Auge faßt. Von der Gegenwart einer aus Israel hervorgegangenen, aber neben dem jüdischen Volk bestehenden Gemeinde des Messias aus schaut Matthäus auf die Geschichte des Herrn zurück und zeigt die

Berechtigung des Bestandes einer solchen Gemeinde des von Israel erwarteten Messias, indem er die Erfüllung der Schrift in der Geschichte des Herrn aufzeigt, welche zum Entstehen einer solchen Heilsgemeinde geführt hat. Da ist dann, daß die Geschichte des Herrn der h. Schrift Erfüllung sei, vom ersten Beginn derselben an aufzuzeigen. Marcus dagegen schaut von der Gegenwart der jetzt durch die Welt gehenden amtlichen Predigt vom Heil zurück auf den Anfang derselben. Diesen Anfang hat sie aber genommen, als der Täufer mit seinem Zeugniß hervortrat. Oder um auf die andere Reihe von Thatfachen zu kommen, welche wir uns vergegenwärtigten: den Gang der Berufsthätigkeit Jesu zeichnen die sogenannten Synoptiker. Diese seine Berufsthätigkeit aber im Unterschied von der des Täufers hat erst angehoben, als er nach des Täufers Gefangenlegung seines Volkes Prophet ward, und dies ward er in Galiläa, bis er dann Galiläa verließ, um schließlich Jerusalem an dessen Statt zum Ort seiner prophetischen Berufsthätigkeit zu machen. Da gehört dann in den Zusammenhang ihrer Erzählung weder, was Jesus vor der Gefangenlegung des Täufers gethan, noch auch, was sich zeitweilig in Jerusalem begeben hat, wenn er vorübergehend, nur als Festbesucher, dahin kam. Dagegen, unter welchen Gesichtspunkt Johannes dasjenige stellt, was er aus der Geschichte des Herrn berichtet, sagt er ja selbst 20, 31. Er will dahin wirken, daß man glaube, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, worin mit eingeschlossen ist, daß man wisse, was es um das Glauben sei, und was das heiße, an Jesum glauben. Er zeigt dies an den von ihm ausgehobenen Beispielen des Verkehrs Jesu mit seinem Volk, das nicht an ihn geglaubt hat, aus welchem nur Wenige zum Glauben gekommen sind. Für das jüdische Volk aber als solches war die Zeit, zum Glauben zu gelangen, damit eingetreten, daß Johannes von Jesu Zeugniß gab. Damit also beginnt das johanneische Evangelium. Und wenn nun Jesus, seitdem er in die Öffentlichkeit hervorgetreten und

von dem Täufer bezeugt war, in Jerusalem von sich zeugte, so geschah dies als vor der versammelten Volksgemeinde. Hier entschied sich Glaube oder Unglaube für das Volk. Darum übergeht Johannes keinen Fall, wo Jesus in Jerusalem Zeugniß von sich abgelegt hat. Daß er aber dies Eine, was in Kap. 6 enthalten ist, aus Jesu galiläischer Wirksamkeit berichtet, soll dazu dienen, zu zeigen, daß Jesus in Galiläa, von wo seine Jüngerschaft stammte, ganz den gleichen Glauben gefordert hat, wie in Jerusalem, und daß seine Forderung auch gleichen Anstoß gegeben hat, wie dort; und der Schluß des Kapitels läßt an den Jüngern, welche ihm damals nach dem Vorgang in Kapernaum treu blieben, recht inne werden, was das heißt: an ihn glauben.

Alles, was wir hier sagen, ist gegen eine falsche Harmonistik gerichtet, welche bei den Evangelien sich so anstellt, als müsse überall dasselbe und überall auf gleiche Weise erzählt sein. Es ist dies, nur anders gewendet, derselbe Irrthum, als wenn man, wo sich etwas bei einem Evangelisten findet und bei dem anderen nicht, von dem letzteren sagt, er kenne das nicht, er wisse nichts davon; oder wenn man, falls dasselbe bei dem einen anders, als bei dem anderen erzählt ist, sofort sagt, es liege hier ein Widerspruch vor. Eine wie ganz andere Gruppierung des Berichteten bringt doch z. B. der Zweck des Matthäus mit sich, als der des Johannes; ja selbst der des Matthäus eine andere, als der des Marcus. Bei Marcus, welcher von der Gegenwart der jetzt durch die Welt gehenden apostolischen Predigt zurückschaut, ist es angezeigt, daß er von dem Zeugniß des Täufers gleich weiter geht zu dem Jesu und von der Predigt Jesu zu der Bereitung der Jünger, welche nach ihm predigen sollten. Dagegen verweilt Matthäus, seinem Zweck entsprechend, lange dabei, das Lehren und das wunderbare Heilen Jesu, diese beiden Seiten seiner Prophetenthätigkeit zu charakterisiren, damit man erkenne, wie Jesus der Schrift Erfüllung ist als der Prophet. Es hängt hiemit zusammen, daß Matthäus

die sogenannte Bergpredigt mittheilt, aber nicht, um sie wörtlich so wiederzugeben, wie sie aus Jesu Munde gekommen, sondern zum Zweck der Charakteristik des Lehrens Jesu überhaupt. Da kann sie bei Lucas gar viel anders gestaltet sein! Da für Lucas das Verhältniß Jesu zur alttestamentlichen Schrift nicht die Bedeutung hat, wie bei Matthäus, dem sich Alles hierum bewegt, so bleibt bei ihm Alles weg, was sich auf den Gegensatz gegen die Schriftgelehrsamkeit des Pharisäerthums bezieht; und wiederum slicht Matthäus Vieles in die Bergpredigt ein, das ihm zur Charakterisirung des Lehrens Jesu dient, während wir bei Lucas gelegentlich erfahren, aus welch besonderem Anlaß der Herr das Einzelne geredet hat.

In dieser Weise ist dasjenige, was in der Schrift als Geschehenes berichtet wird, als Bestandtheil eines Zusammenhangs geschichtlicher Thatfachen anzusehen, an welchem wir die Verwirklichung des Heils haben, so aber, daß in Betracht genommen wird, von welcher Heilsgegenwart aus es berichtet und unter welchen in ihr möglichen Gesichtspunkt es gestellt ist, damit man es in der Bedeutung auffasse, in welcher der Bericht es meint, und nicht bloß inne werde, warum es, sondern auch, warum es so berichtet steht.

2.

Die Bezeugung von Gegenwärtigem.

Hier hat sich der Ausleger in die heilsgeschichtliche Gegenwart zu versetzen, der die betreffende Aussage angehört, und die Richtung zu beachten, in welcher das Gegenwärtige zur Aussage kommt; jenes gegenüber dem, was einer anderen Heilszeit entstammt, dieses gegenüber Anderem, was ebender selben Heilszeit angehört.

Wenn Ps. 88 ein Aussätziger den Tod so vor sich sieht, daß er von den Todten sagt: שְׁכֵנֵי קֶבֶר אֲשֶׁר לֹא יִבְרָתָם עִיר וְהִמָּה מִיָּדָךְ בְּגִוְרִי, so ist zu bedenken, daß dies in

einer Zeit geredet ist, wo es keine andere Aussicht in den Zustand nach dem Abscheiden gab, als daß die Seele den Zustand des verwesenden Leibes in ihrer Weise theilt. Wie anders Phil. 1, 21! Dort sagt der Apostel: *ἐμοὶ τὸ ἀποθαρῃν κέρδος*. Denn der Todeszustand des *νεκρὸς ἐν Χριστῷ* (1 Theß. 4, 17) — und daß er ein in Christo Todter sein wird, weiß der Apostel — ist ein *εἶναι σὺν Χριστῷ*, nachdem Christus aus dem Grabe auferstanden und bei Gott ist. Aber derselbe Apostel sagt doch 2 Cor. 5, 4: *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*. Er weiß zwar, daß, wenn dieses Zelthaus unseres irdischen Leibes abgebrochen wird, wir einen Bau im Himmel haben, der uns aufnimmt, daß wir bei Christo sein werden; darum bleibt aber doch das Sterben selbst ein Schweres, und so wünschte er denn eine verklärende Wandlung bei Leibesleben zu erfahren, ohne des Todes Bitterkeit zu schmecken. Je nach der Richtung, in welcher vom Sterben die Rede ist, lautet des einen und selben Christen Aussage verschieden.

Pf. 66, 13. 15 sagt der Psalmist, daß er in das Haus Gottes kommen werde mit Brandopfern; daß er Gotte darbringen werde *עֲלֹת מִזְבֵּחַ עִם־קִטְרֶת אֵילִים* und opfere *עִם־בָּקָר*, und fügt hinzu, daß er damit Gotte sein Gelübde bezahlen wolle. Solche Dankeserweisung ist durch das sinaitische Gesetz verordnet. Aber doch sagt Jehona Pf. 50, 9: *לֹא־אֶקְרַח מִבֵּיתִי פָּר מִמִּבְלֵאֲתֶיךָ עֹתוּרִים*; und Pf. 51, 17 spricht der Psalmist: *פִּי יַגִּיד הַהֲלֹתֶךָ*, was er v. 18 f. damit begründet, daß Gott nicht Gefallen habe an Schlachtopfer und Brandopfer; daß die Opfer Gottes seien ein zerbrochener Geist u. s. f. Diese Verschiedenheit der Aussagen von Israeliten ein und derselben Zeit über die Thieropfer hat nicht etwa ihren Grund in verschiedener Reinheit ihrer Erkenntniß des Wesens des Opfers, sondern in der verschiedenen Richtung, in welcher das eine und das andere Mal von demselben geredet ist. Das eine

Mal handelt sich um das Opfer als Mittel der Dankeserweisung; in dem anderen Fall ist davon gesagt, daß es Gott nicht um äußerlichen Gottesdienst zu thun ist, sondern um die Hingabe des Herzens. Aber nachdem der alttestamentliche Opferdienst in Christi Selbstopferung zu seiner Erfüllung gelangt ist, hören wir den Verfasser des Hebräerbriefts seinen Lesern sagen im Gegensatz gegen ihre Bekümmerniß um ihre Ausgeschlossenheit von ihres Volkes Opferdienst 13, 15: δι' αὐτοῦ ἀναφέροντες θυσίαν αἰνέσεως διαπαντός τῷ θεῷ, τούτεστι καρπὸν χαλῶν ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Dies hindert jedoch nicht, daß Jesus Matth. 5, 23 ein Beispiel vom Opferdienst hernimmt, um zu sagen, wie man sich vor Allem der feindseligen Gesinnung gegen den Nächsten entledigen solle, und daß Paulus Aft. 21, 26 sich im Tempel an der προσφορά solcher theiligte, welche ein Nasiräatsgelübde gethan. Solange die an Jesum gläubigen Juden innerhalb der Gemeinschaft ihres Volkes verblieben, blieb auch das Heiligthum Israels mit seinen Opfern ein Heiligthum für sie.

Am Schluß des 137. Psalms ruft der Psalmist, indem er Babel anredet, entriistet über den Hohn, dem die in der Fremde befindlichen Israeliten preisgegeben waren, aus: „Wohl dem, der dir vergilt, was du uns angethan u. s. f. Der dies sagt, will es dem Dank wissen, der so an der Feindin Israels thut, und wünscht ihm Gutes dafür. Es ist dieselbe Stimmung, aus welcher heraus Jesaja oder Jeremia Babels Untergang weissagen und sich dessen freuen. Der Wunsch, daß Gott richten möge zwischen seinem Volk und der ihm feindlichen Welt, bekommt dadurch solchen Ausdruck, daß dieses Gericht sich durch Krieg vollziehen soll, wie Jes. Kap. 13 die Meder dazu aufgerufen werden, es an Babel zu vollziehen. Oder David sagt von seinen Widersachern Ps. 69, 25: שָׁפַר עֲלֵיהֶם יְעַמְד וְיָהָרֵן אֶפְדַּי יִשְׁגִּים, weil sie ihm den Weg zu dem verlegen, wozu er von Gott berufen. Dies verstößt nicht gegen

das Gebot Lev. 19, 18: **לֹא תִקָּם וְלֹא תִטּוֹר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ וְאֶת-בְּנֵי חֶבְרֹתָיִךָ**. Denn derselbe David sagt Ps. 139, 19: **הֲלֹא מִשְׁנֵאִיךָ ה' אֶשְׁנֶא וְגו'**. So verträgt sich auch im neuen Testament Matth. 5, 44: *ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς* mit Stellen, wie 2 Theß. 1, 7 ff., wo die verfolgten Christen der Gemeinde zu Thessalonich getröstet werden durch den Hinweis auf die Offenbarung Jesu: *διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδούσι θεόν, καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσι τῷ εὐαγγελίῳ κτλ.*; und es ist keine fleischliche Nachsicht, welche Apok. 6, 10 die Seelen der Blutzeugen Jesu rufen läßt: *ὥς ποτε οὐ κρίνεις καὶ ἐκδίκῃς τὸ αἷμα ἡμῶν ἀπὸ τῶν κατοικοῦντων ἐπὶ τῆς γῆς*. Die Nächstenliebe, welche sich durch keine Feindseligkeit irre machen läßt, schließt nicht das Verlangen aus, daß die Zeit, wo Gott die Bösen und die Feinde seines Christ gewähren läßt, ein Ende nehme. Die Stelle Matth. 5, 44 gilt für das Verhältniß des Christen als Menschen zum Menschen. Wo aber der Widerstreit der Welt gegen die Gemeinde Gottes in Betracht kommt, da gilt Gleiches wie Ps. 139, 19, nur daß dort, und noch mehr Ps. 137 der Ausdruck alttestamentliche Art hat.

ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, lautet die Predigt, mit der Jesus auftritt und vor ihm der Täufer auftrat; und dies ist nicht verschieden von jenem **קָרִיב יוֹם ה'** Ob. v. 15; Jes. 13, 6, was sich wiederholt Hebr. 10, 25 (*ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν*) und Jak. 5, 8 (*ἤγγικεν ἡ παρουσία τοῦ κυρίου*). Und doch besteht ein Unterschied zwischen der neutestamentlichen und der alttestamentlichen Aussage. Die alttestamentliche Prophetie sieht darin, daß das geweissagte Unheil über Israel gekommen, den Zeitendpunkt nahe gerückt, wo sich Jehova wieder zu seinem Volke bekennen, als den Gott seines Volkes vor aller Welt erweisen wird, wogegen im neuen Testament die Erscheinung Jesu es ist, welche die Zeit der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden nahe gekommen sein läßt, indem es nur dessen bedarf,

daß der in Niedrigkeit des Fleisches Erschienene sich offenbart in der Herrlichkeit Gottes, um das Ende schließlich herbeizuführen, das mit seiner Menschwerdung begonnen hat. Eben weil es sich so verhält, kann Jesus sagen Luc. 17, 21: *η βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν* d. h. das Reich Gottes ist inmitten von euch (nicht: inwendig in euch). In seiner Person ist es vorhanden, steht es da, mitten unter ihnen, verwirklicht in der Gemeinde seines Geistes Col. 1, 13.

Um zum Erweis dessen, wie wichtig es ist, in Erwägung zu ziehen, nach welcher Seite die Heilsgegenwart in Betracht kommt, noch weitere Beispiele anzuführen: Wenn das Buch der Sprüche Darlegung derjenigen heilsamen Lebensklugheit ist, welche in der Furcht Jehovas ihren Grund hat, so werden wir nicht versucht sein, etwa Kap. 8, 22—36 gelehrt zu finden, was es um den *Logos*, um die zweite Person in der Gottheit sei. Denn das wäre eben in solchem Zusammenhang etwas schlechthin Fremdartiges. Oder sieht man im Buch Kohelet den Verfasser in das natürliche Wesen der Dinge sich vertiefen, wie es sich, abgesehen von der Heilsgeschichte, darstellt, so wird man keine Anstrengungen machen, der Wahrnehmung zu entgehen, daß der Verf. 3, 21 ff. so spricht, als wisse er von keiner Hoffnung, welche über den Tod und den Zustand nach dem Tode hinausreicht.

Die neutestamentlichen Briefe sind im Allgemeinen Aus-sagen einer Heilsgegenwart, von welcher aus rückwärts geschaut wird in eine Vergangenheit und vorwärts in eine Zukunft. Da gilt es nun jedesmal die Seite zu finden, nach welcher hier gerade die Heilsgegenwart zur Betrachtung kommt. Die herkömmliche, schon oben in anderem Zusammenhang von uns abgewiesene Aufstellung sogenannter Lehrbegriffe des Paulus, Petrus und Johannes, ja wohl gar des Jakobus und vollends des Matthäus, ist in dieser Hinsicht von Uebel, soferne man dabei verleitet wird, ein einzelnes Schriftwerk, wie etwa den 1. Brief Petri für ein Document zu nehmen, aus welchem der

ganze Stoff der Lehre dieses Apostels erholt werden könnte. Man nennt ihn den Apostel der Hoffnung im Unterschied von Paulus und Johannes. Aber es wäre besser gethan, bei Petrus zuzusehen, wie er dazu kommt, in beiden Briefen den Blick so sehr auf das Ende zu richten. Er hat es mit heidnischen Christen zu thun, welchen die Aussicht auf das Ende nicht so natürlich war, als dem Israeliten. Sein Absehen aber hat er darauf gerichtet, diese heidenchristlichen Leser zur Bewahrung und Bewährung ihres Christenstandes zu ermahnen. Da stellt er denn Alles unter den Gesichtspunkt der Aussicht auf Christi Wiederoffenbarung und der von ihr zu erwartenden Verwirklichung der Seligkeit oder des Gerichtes, um von dort her seinen Lesern einerseits Muth zu machen, daß sie festbleiben in ihrem Glauben an Christum, andererseits das zu erwartende Gericht ihnen vor Augen zu halten.

Johannes wird hauptsächlich seines ersten Briefs wegen der Apostel der Liebe genannt. Wer nur auf das johanneische Evangelium sähe, könnte ihn ebenso gut den Apostel des Glaubens nennen. Denn sein ganzes Evangelium hat er, wie er 20, 31 selbst sagt, geschrieben, *ἵνα πιστεύσητε κατ., καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε κατ.* Aber in jenem Brief will er zeigen, was christliches Verhalten sei, und da muß er freilich auf die Liebe zu sprechen kommen, in welcher die Erkenntniß Jesu sich beweist und an welcher zu erkennen ist, ob Einer neu-geboren ist oder nicht.

Man sehe nur, in wie verschiedener Weise bei Paulus je nach der verschiedenen Anlage seiner Briefe die Heilsgegenwart zur Aussage kommt. In keiner neutestamentlichen Schrift ist soviel von der *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* die Rede, wie im Briefe an die Epheser. Aber dieses Briefes Thema ist das *ἐν Χριστῷ*, das durch den ganzen Brief hindurchflingt. Seine heidenchristlichen Leser bedürfen der Erinnerung daran, daß ihre christliche Gemeinschaft keine Sache des Eigenbeliebens, keine Sache der Willkühr ist. Dies führt ihn Kap. 1, 23 auf die erste Er-

wähnung der Kirche. Er zeigt, daß dieselbe ihren Ursprung daher hat, daß Gott Christum von den Todten auferweckt und zu sich erhöht hat. Dieses erhöhten Christus Leib ist nun die Kirche: τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένον. Ist nun etwa dieser auffällige Ausdruck ein Bestandtheil eines besonderen Lehrbegriffs? Nichts weniger. Er ist dadurch dem Apostel an die Hand gegeben, daß er das Verhältniß zwischen Christo und seiner Gemeinde in einer Weise aussprechen muß, welche jeden Gedanken an Willkühr und Zufälligkeit ausschließt. Oder wenn Eph. 1, 10 von dem Rathschluß Gottes gesagt ist, Alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo zusammenzufassen, so ist dies wieder nicht eine hier zu Tage tretende sonderliche Lehrmeinung, sondern auf diesen weitesten Umfang des Berufes Christi führt den Apostel eben jener Gesichtspunkt, unter welchen sich ihm zufolge der besonderen Bestimmung dieses Briefes Alles stellt. Wenn Christi Bestimmung eine weltumfassende ist, wie sollte dann die Thatfache, daß es eine Gemeinde Jesu Christi gibt, ein Produkt ihres Entschlusses, ihres Eigenbeliebens sein, und in ihrer Willkühr stehen, wie sie es damit halten wolle!

Nachdem wir uns so vergegenwärtigt, wie es da, wo Gegenwärtiges ausgesagt ist in der Schrift, die Seite wahrzunehmen gilt, nach welcher, und die Beziehung, in welcher die Heilsgegenwart zur Aussage kommt, fassen wir schließlich noch die Schrift ins Auge, soferne ihr Heilszeugniß Vorherhersagung von Zukünftigem ist.

3.

Die Bezeugung von Zukünftigem.

Nachdem wir bereits oben, wo wir von der alttestamentlichen Heilsbezeugung geredet, gezeigt haben, daß überall da, wo Zukünftiges vorhergesagt wird, die Vorherhersagung darauf anzusehen ist, von welchem heilsgeschichtlichen Standpunkt aus

und in welcher erfüllungsgehistorischen Richtung sie geschieht; daß ihr Inhalt innerhalb der hiermit gegebenen Grenzen zu belassen ist und nicht nach der vorliegenden Wirklichkeit einer inzwischen bereits eingetretenen Zukunft zurechtgerückt werden darf, so ziehen wir jetzt in Betracht, daß das von der Schrift bezeugte Zukünftige entweder solches ist, das innerhalb dieser gegenwärtigen Weltordnung eintritt, oder solches, das eintritt, diese gegenwärtige Welt in eine neue zu wandeln, oder endlich solches, das einer neuen Welt angehört, in ihr sich verwirklicht. Hienach ist der Ausdruck dafür, da er nur aus der Gegenwart entnommen werden kann, in verschiedenem Maße geeignet, es entsprechend auszusagen.

a. Wo solches, das innerhalb dieser gegenwärtigen Weltordnung eintritt, geweissagt wird, da ist eigentlicher Ausdruck möglich, aber doch nur in dem Maße, als es den Zuständen der Gegenwart gleichartig ist. Hieher gehören Weissagungen wie Num. 24, 17, wo Bileam, indem er das Volk, über das er, von Balak gedungen, den Fluch aussprechen soll, übermächtig werden sieht über seine Nachbarn, von einem Scepter redet, das sich aus Israel erhebt und Moab zerschlägt und alle Söhne des Trinkers (Vot's); oder Micha 4, 10, wo der Prophet der Tochter Zion zuruft: „Nun wirst du herauskommen aus der Stadt und wohnen im Gefilde und wirst kommen nach Babel; dort wirst du errettet werden, dort wird dich erlösen Jehova aus der Hand deiner Feinde“. Es sind dies Vorgänge, welche ganz in dieser gegenwärtigen Weltordnung liegen und darum eigentlichen Ausdruck zulassen.

Wenn ferner Jesus Luc. 19, 43 sagt: *περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικνυλώσουσί σε καὶ συνέξουσί σε παντοθεν* κτλ., und 21, 24: *καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρας καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς πάντα τὰ ἔθνη, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν*, so ist da Jerusalem's Belagerung in den eigentlichsten Worten vorhergesagt. Wenn dagegen in der Parallelstelle Matthäus (24, 15 ff.) schreibt: *ὅταν ἴδῃτε τὸ βδέ-*

λνγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ὀηθὲν διὰ Δαυιδ τοῦ προφήτου ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, so ist damit eine Wiederholung jener Verstörung der heiligen Stätte geweissagt, wie sie Antiochus Epiphanes verhängte, ebendeshalb aber fraglich, wie man sich diese Drangsal zu denken habe, da es sich um ein Ereigniß handelt, mit welchem sich das Ende verbindet: eine Vorstellung, die den Jüngern von den danielischen Weissagungen her geläufig war, da sie, nachdem damals die Bedrängniß vorübergegangen, ohne daß das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintrat, was sich nach den Weissagungen Daniels erwarten ließ, einer gleichartigen Bedrängniß entgegensehen mußten, aber in ihrem Gefolge dem Ende*). Und während bei Lucas durch die Worte v. 24: ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν ein Zwischenraum gesetzt ist zwischen jenem Gericht über Jerusalem und dem Eintritt dessen, was v. 25 u. 27 sagt: ἔσται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἀστροῖς . . . καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου κτλ., so schließt sich bei Matthäus dies unmittelbar an die θλίψις μεγάλη (v. 21) an, deren Beginn mit dem Eintritt des βδελγματος τῆς ἐρημώσεως bezeichnet wird, und von welcher es heißt v. 16 ff.: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη· ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβαίνετω κτλ., was alles (vgl. Luc. 17, 31) parabolischer Ausdruck ist für eiligste, durch kein natürliches noch ethisches Hinderniß erschwerte Flucht, um der seelengefährlichen Drangsal zu entgehen. Wir finden hier solches, was mit der Wandlung des gegenwärtigen Weltzustandes in einen neuen zusammenhängt, mit einem innerhalb des ersteren zu erwartenden Ereigniß so verbunden, daß dadurch das Ganze der Zeichnung unvorstellbar wird, indem nun die θλίψις, welche ausgeht in die Wiederoffenbarung Jesu, mit der, von welcher Lucas sagt, nicht identisch ist und also fraglich erscheint, wie man sie sich zu denken habe.

Wenn Jesaja 37, 29 sagt: „Und ich lege meinen Ring

*) Vgl. Weissag. u. Erf. II, S. 275.

in deine Nase und meinen Baum in deine Lippen und führe dich zurück auf dem Wege, auf welchem du gekommen bist“, so ist damit dem Assyrier Sanherib gesagt, daß er unverrichteter Sache von Jerusalem ab- und heimziehen muß. Aber vorher lautete die Weissagung gegen Assur so wie Kap. 10, wo gegenüber gleicher Selbstüberhebung, wie dort des Sanherib, gesagt wird v. 12: „Und es wird geschehen, wenn zu Ende führen wird der Allherr all sein Werk an dem Berge Zion und an Jerusalem, werde ich heimsuchen die Frucht des Hochmuths des Königs Assurs u. s. f. Indem er dann v. 28 ff. schildert, wie das assyrische Heer gegen Jerusalem heranrückt, verbindet sich mit dem Fällen des Waldes Assurs (v. 33. 34) die Verheißung 11, 1: יִצֵּא הָעָר הַגָּדוֹל מִן־יָדָיו. Der Anschein, als sei dieser geweissagte Zug gegen Jerusalem durch Sanheribs Kriegszug zur Erfüllung gelangt, verschwindet dadurch, daß er in das Ende der Weltmacht überhaupt ausgeht, welche jetzt אֲשׁוּר heißt, indem sich die Weissagung an den gegenwärtigen Stand der Dinge anschließt. Die Stelle Jes. 31, 8: וְנִפְלְ אֲשׁוּר בְּהָרֵב לֹא־אִישׁ וְגו' scheidet aus wie eine Weissagung des den Sanherib treffenden Gerichts und geht doch damit nicht in Erfüllung, indem sich 32, 1 die Verheißung jenes rechten Königs Israel anschließt. Insoweit mit dieser eine Wandlung der Dinge verbunden ist, ist sie unvorstellbar, wie es auch die Weissagung über Babel Jes. Kap. 13 dadurch wird, daß v. 9 ff. die Schilderung des יוֹם ה' damit verbunden wird. Ein Kriegsheer, von fern her kommend, wird aufgeboten; da heißt es v. 6: הִילִילוּ בִּי קְרוֹב יוֹם ה'. Und nun wird geschildert, wie Sonne und Mond sich verfinstern und ein Gericht ergeht über alle Gottlosen auf Erden. Die Meder — so biegt dann die Weissagung in den Anfang um — kommen und es ergeht Babel nach allen Schrecknissen einer eroberten Stadt v. 17 ff.

Immer finden wir mit der Weissagung des schließlichen

Gerichts über die Weltmacht verbunden die Verheißung der Errettung Zions und der Wiederherstellung Israels. Letztere wird z. B. Jes. 11, 11—16 mit Zügen geschildert, welche den Vorgängen der Vergangenheit und Zuständen der Gegenwart entnommen sind. Weil dormalen Israel in Ephraim und Juda getrennt ist, so lesen wir v. 13, daß Ephraim nicht eifersüchtig handeln wird gegen Juda und Juda nicht beseinden Ephraim. Und weil die Völker, welche einst David unterthan gewesen, jetzt wieder Israel bedrängen und israelitisches Gebiet einnehmen, so heißt es v. 14, daß das wieder geeinigte Israel fliegen wird auf die Schulter der Philister meerwärts, plündern die Söhne des Ostens, in Besitz nehmen Edom und Moab; daß die Söhne Ammons ihm unterthänig sein werden. Und wie für Israels Uebersiedelung aus Aegypten nach Canaan das Meer und der Fluß kein Hinderniß gewesen, so wird eine gleiche Beseitigung natürlicher Hindernisse, die sich dem Volke Gottes bei seiner Rückkehr in die Heimath in den Weg stellen könnten, dereinst eintreten, was in der Weise ausgedrückt wird, daß Jehova die ägyptische Meereszunge trocken legt und den Euphrat in sieben Theile zerschneidet, daß man trockenen Fußes hindurchgeht.

Apokal. Kap. 8. 9. 16 finden wir mit Zügen, welche der Vergangenheit oder der Gegenwart entnommen sind, außerordentliche Ereignisse des Naturlebens geschildert, welche Vorzeichen des mit Christi Wiederoffenbarung erfolgenden Gerichtes sind. Johannes sieht eine Mischung von Hagel, Feuer und Blut entstehen, die wie Hagel niederfällt, aber Alles verbrennt. Oder ein Stern fällt nieder wie eine Fackel, und seine Gluth austreuend über die Flüsse und Wasserquellen macht er ihr Wasser untrinkbar. Oder es wird eine Reinigung der Menschen gezeichnet durch etwas, das ist wie ein Heuschreckenheer; aber diese Heuschrecken haben Scorpionenschwänze. So beginnt die Heimsuchung an der grünen Erde, dem wogenden Meere, den süßen Wassern, den dem Menschen leuchtenden Himmelskörpern,

um dann den Menschen sich zuzuwenden zuerst in schwerer, unerträglicher Peinigung, dann in massenhaftem Sterben. Oder Kap. 16 heben die Plagen an mit Geschwüren, welche die Menschen quälen, und Wandlung des Meeres und der Flüsse in eine blutähnliche Substanz, weil sie das Zeichen des Thierres angenommen haben und das Blut der Heiligen wie Wasser vergossen; und setzen sich fort in unleidlichem Sonnenbrand und Verfinsterung: ein Vorschein des ewigen Feuers und der ewigen Finsterniß. Oder es wird Kap. 11 die Wundermacht der beiden Propheten in der Weise geschildert, daß Feuer von ihrem Munde ausgeht, ihre Feinde zu verzehren, und sie den Himmel verschließen, daß es nicht regnet, und das Wasser in Blut wandeln: eine Zeichnung, deren einzelne Züge dem entnommen sind, was in der alttestamentlichen Schrift von Mose und Elia berichtet wird. Oder wenn wir 9, 20 lesen, daß die übrigen Menschen, welche nicht getödtet wurden von diesen Plagen, οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσωσι τὰ δαιμόνια καὶ εἰδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ κτλ., so ist das Schilderung einer Abgötterei, welche schließlich eintreten wird, nach derjenigen, welche jetzt statthat (vgl. 1 Joh. 5, 21).

b. Ist nun schon bei Aussage dessen, was dem Eintritt des Endes des gegenwärtigen Weltlaufs vorhergeht, die Zeichnung dessen, was vorgeht, aus Zügen der Gegenwart und Vergangenheit entnommen, ebendeshalb aber auf Vorstellbarkeit derselben zu verzichten, wie viel mehr ist dies der Fall bei der Aussage desjenigen, was diese gegenwärtige Welt zu einer andern macht. Hieher gehört aus dem alten Testament das über den 'ה יי', das Kommen Jehovas ('ה יי), aus dem neuen Testament das über die παρουσία Christi Gesagte. Hat jenes seine Analogie an Jehovas Niederkunft auf den Sinai, so dieses an Christi Auffahrt vom Delberg aus; daher es Akt. 1, 11 anläßlich der Erzählung letzterer heißt, daß ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς ἅψ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον εθεά-

σασθαι αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, und Jes. 63, 19, wo der Prophet das Gericht über die Feinde des Volkes Gottes durch Jehovas Machtoffenbarung herbeiwünscht: לֹא קָרַעַת שָׁמַיִם יִרְדָּת מִפְּנֵי הָרִים נָזְרוּ. Diese Machtoffenbarung Jehovas erfolgt an einem bestimmten Ort laut Joel 4, 12, wo der Prophet von den Völkern sagt: יַעֲלוּ אֶל-עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט, um dort dem göttlichen Gerichte zu verfallen; und Sach. 14, 3, wonach Jerusalem mit Sturm genommen wird und Jehova auszieht: וְנִלְחָם בְּגוֹיִם הָהֵם בְּיָמֵם הַלְחָמוֹ בְּיוֹם קָרֵב. Wenn es übrigens Sach. 14, 5 heißt, daß Jehova erscheine mit seinen Geistern (כָּל-קָרְשִׁים עִמָּהּ), so finden wir diesen Zug auch bei Joel (4, 11), wo sie die Diener des Vollzugs seines Gerichtes sind. Der Moment, in welchem das göttliche Eingreifen erfolgt, erscheint bei Sacharja noch mehr als z. B. Jes. Kap. 10 als derjenige der äußersten Bedrängniß und Hoffnungslosigkeit. Wie verträgt sich nun mit solchen Schilderungen eine Stelle, wie Mal. 3, 1, wo מַלְאָכִי, der Bote, von dem Jehova sagt, daß er ihn vor sich her (לִפְנֵי) gehen läßt, derselbe ist mit dem אֱלֹהֵי הַנְּבִיא, von dem es heißt v. 23, daß er ihn senden werde לִפְנֵי בּוֹא יוֹם הַיְּהוָה וְהַנּוֹרָא, so daß also das Kommen Jehovas vorgestellt ist v. 1 als das Kommen des אֲדֹנָי und des מַלְאָךְ הַבְּרִית, welcher Israel reinfegen wird v. 3 ff., so daß es Gotte angenehm ist? Die Vereinigung solcher Stellen mit jenen unterliegt keiner Schwierigkeit, wenn man erwägt, daß Jehovas Kommen beides gleichermaßen bezweckt, die Läuterung seines Volks und seine Erlösung aus der Hand seiner Feinde.

Es klärt sich dies im neuen Testament, wo die Erscheinung Christi im Fleisch (ἐφανερώθη ἐν σαρκί) sich scheidet von seiner Wiederoffenbarung in Herrlichkeit (ἀποκαλυφθήσεται ἐν δόξῃ). Aber wie ist letztere zu denken? Das Gesicht Apok. 19, 11 ff., welches von ihr handelt, schließt sich an die Schil-

derungen bei Joel und Sacharja an. Der Herr kommt, wie er sich einst auf den Sinai niedergelassen hat, mit den himmlischen Heerschaaren, zu verderben das wider die am heiligen Ort befindliche Gemeinde Gottes versammelte Heer des Völkertums. *Ἐρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν*, heißt es 1, 7 (Luc. 21, 27); aber auch: *ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός* und: *ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς) ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* (Matth. 24, 30). Im Zusammenhang letzterer Stelle heißt es auch von seiner *παρουσία* v. 27, daß sie sein wird *ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ὥς δυνμῶν*. Was wir 1 Theß. 4, 17 lesen, wo der Apostel sagt, daß *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς αἶρα*, finden wir auch Matth. 24, 31, wo der Herr sagt, daß er seine Boten *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* — denn dadurch wird dort sein Erscheinen angekündigt — *ausfendet καὶ ἐπισυνάξουσι τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων*. Ein Zwiefaches sagen alle diese Stellen über das Kommen des Herrn aus, daß es an einem bestimmten Ort erfolgt, aber dennoch überall gleich sichtbar ist.

Und was vollzieht sich durch seine *παρουσία*? Wie das Kommen Jehovas, von dem das alte Testament sagt, neutestamentlich auseinandergeht in die erste und zweite Erscheinung Christi, so ist letztere das Ende überhaupt und andererseits doch wieder der Anfang eines Endes, wie denn schon im alten Testament die beiden der Weissagung gleich nothwendigen Gedanken, der eines Endgerichts, welches die schließliche Entscheidung zwischen Jehova und der ihm entfremdeten Welt ist, und der einer Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, während dessen ihn die Völkerwelt nicht erkennt, so ineinanderliegen, daß der zweite aus dem ersten hervortreten oder auch hinter ihn zurücktreten kann (vgl. Jes. 24. 25. 65).*)

So lesen wir 2 Theß. 2, 8 von einem *καταργεῖν τὸν*

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 565.

ἀνομον durch die ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ, wie Apok. 19, aber damit verbunden von einem κρίνειν πάντας τοὺς μὴ πιστεύοντας τῇ ἀληθείᾳ, ἀλλ' εὐδοκήσαντας ἐν τῇ ἀδικίᾳ, was die Vorstellung des Endgerichts erweckt und an Stellen, wie 1 Petr. 4, 5 erinnert, wo von der Rechenſchaft die Rede iſt, welche diejenigen, die ihren Lüſten nachwandeln, abzulegen haben τῷ ἐτοίμως ἔχοντι κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς, oder Joh. 5, 28, wo auf die Stunde hingewieſen iſt, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φανῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως, während andererseits der Herr Joh. 6, 40 dem, der an ihn glaubt, verheißt, daß er ihn auferwecken werde ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, womit ſich wiederum 1 Theſſ. 4, 16 vergleicht: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, und 1 Cor. 15, 23, wo von einer Auferſtehung derer, die Chriſti ſind, bei ſeiner Paruſie die Rede iſt (οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) und von ihr zeitlich getrennt durch ſein βασιλεῦν (v. 25) das ſchließliche καταργεῖν des Todes (ἐσχάτος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος). Was hier auseinandergerückt iſt, fällt 2 Petr. 3 in einſammen, wo die παρουσία κυρίου die Wandlung der Welt bringt und eine neue Welt an deren Statt ſetzt (vgl. Hebr. 12, 26). Je nachdem ſeine παρουσία, wie im 1. Brief Petri, die des σωτῆρος der Seinen iſt oder auch zugleich, wie ebenfalls in jenem Briefe, die des κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν, iſt ſie Anfang des Endes oder das Ende ſchlechthin*). Und je nachdem das Gericht über die γενεά, welche den Herrn verworfen hat, mit der θλίψις, welche ſeiner Paruſie vorausgeht, in einſ verwoben wird, kann Matth. 16, 28 den damals Lebenden geſagt ſein, daß ſie nicht ſterben werden, biß ſie ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, weil dieſes ἐρχεσθαι mit dem Gericht über das jüdiſche Volk anhebt, nachdem doch vorher in Ausſicht geſtellt war, daß er werde kommen ἐν τῇ δόξῃ

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 667.

τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ καὶ τότε ἀποδώσει ἕκαστον κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ, was also das Ende schlechthin wäre. Und weil es sich immer nicht um ein bloßes Wissen handelt, welchen Verlauf die Dinge nehmen werden, sondern um einen ethischen Zweck, kann Matth. 25, 31—46 das Gericht des Menschensohnes so vorgestellt werden, daß den Seinen dadurch die Zusage gegeben werden soll: ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται (10, 40), ohne daß man sich den Vorgang darnach vorstellig machen kann, indem von den Brüdern Jesu Gerechte unterschieden werden, welche Liebe an ihnen bewiesen haben.

c. Wenn schon bei dem, was dem Eintritt des Endes des gegenwärtigen Weltzustandes vorhergeht, mehr noch bei diesem selbst auf Vorstellbarkeit zu verzichten ist, weil die Aussage darüber nur mit Mitteln geschehen kann, welche der Gegenwart oder Vergangenheit zu entnehmen sind, so vollends bei demjenigen, was von dem neuen Stand der Dinge gesagt ist, welcher mit dem Eintritt dieses Endes anhebt. Wenn Jes. 65, 17; 66, 22 die neue Welt bezeichnet wird als neuer Himmel und neue Erde, so ist dieser Ausdruck hergenommen von der gegenwärtigen Welt, welche in der Schrift nach der Zwietheiligkeit von Himmel und Erde benannt wird (Gen. 1, 1). Ebenso Apok. 21, 1 und 2 Petr. 3, 13, wo unmittelbar vorher die Rede ist von einer Verzehrung der gegenwärtigen Welt durch Feuer, was aber nur im Gegensatz zum Fluthgericht eine solche Auflösung derselben aussagt, wie etwas durch Feuer verzehrt wird. Von dieser neuen Welt heißt es dann im Gegensatz zur jetzigen, daß in ihr κατοικεῖ δικαιοσύνη d. i. eitel rechtschaffenes Wesen, so daß Sünde und Uebel von ihr ausgeschlossen ist, oder sie wird Hebr. 12, 27 bezeichnet als τὰ μὴ σαλευόμενα.

Wenn Jesaja die Verherrlichung Zions schildert K. 60, so ist ihm dasselbe in der sonst fortbestehenden Welt, wie aus v. 11 ersichtlich, wo es heißt, daß seine Thore stets offen stehen לְהַבִּיא אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם, und die Herrlichkeit ist mit Mitteln und Farben, welche die Gegenwart bietet, geschildert. Wenn es

z. B. v. 17 heißt, daß statt Erz Gold sein wird, statt Eisen Silber, statt Holz Erz, statt Stein Eisen, so kommt Gold und Silber als das Werthvollere, Erz und Eisen als das Dauerhaftere in Betracht. Und wenn es weiter heißt von Zion v. 19—20, es werde nicht mehr von Sonne und Mond, sondern von der Herrlichkeit Jehovas erleuchtet werden, und die Sonne werde ihm also nicht mehr untergehen noch der Mond verschwinden, so will damit gesagt sein, daß die heilige Stätte von der Alles überstrahlenden Erscheinung der Gegenwart Gottes unwandelbar überleuchtet sein wird*). Und wenn wir endlich Jes. 11, wo die Herrschaft des rechten Salomo geschildert ist, lesen v. 6 f., daß der Wolf beim Lamm und der Parde beim Böcklein lagert; daß kleine Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander ein Knabe vor sich hertreibt; daß Kuh und Bär mit einander auf die Weide gehen, so erschöpft sich hier der Prophet in Bildern und Farben, die ihm diese Erde bietet, um einen die menschliche und außermenschliche Schöpfung umfassenden Friedensstand zu malen.

Seitdem Jesus überweltlich zu Gott erhöht ist, haben die Seinen den Ort ihres in ihm beschlossenen und verborgenen Gemeinlebens nirgend innerhalb der geschöpflichen Welt, sondern jenseit derselben**). Daher Gal. 4, 26 von einem *ἄνω Ιερουσαλήμ* redet und Hebr. 12, 22 von einem *Ιερουσαλήμ ἐπουράνιος*, dem oberen, himmlischen Jerusalem. Soferne dasselbe dereinst mit Christo inweltlich offenbar werden wird, redet der Hebräerbrief 13, 14 von einer *πόλις μέλλουσα* und die Apok. 3, 12 von einer *καινὴ Ιερουσαλήμ, ἣ καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κτλ.* Von der alttestamentlichen Stadt Gottes sind diese Bezeichnungen hergenommen; und daher ist Apok. 21 f., wo Johannes den neuen Himmel und die neue Erde und in dieser neuen Welt die *νύμφη τοῦ ἀρνίου* zu sehen bekommen soll, das

*) Bgl. Schriftbew. II, 1 S. 568.

**) Bgl. Die h. Schrift neuen Testaments (2. A.) II, 1 S. 146.

neue Jerusalem als eine Stadt mit Thoren, Mauern und Straßen geschildert in einer Weise, welche an die Beschreibung des verherrlichten Zion bei Jesaja erinnert. Wenn auch in dieser Beschreibung des neuen Jerusalems sich Züge finden, welche die Vorstellung einer inmitten der sonst sich gleich bleibenden Welt befindlichen Stadt erwecken, wie z. B. 21, 24, wo es von den Königen der Erde heißt, daß sie φέρουσι τὴν δόξαν καὶ τιμὴν αὐτῶν εἰς αὐτήν oder 22, 2, wo von dem Baum die Rede ist, dessen Blätter die Uebel der außer ihr befindlichen Menschheit zu heilen dienen (τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν), so erklärt sich dies daraus, daß mit Christi Wiederoffenbarung das neue Jerusalem vom Himmel kommt und die Weltwandlung überdauert, welche nach jenen χίλια ἔτη der Herrschaft Christi und seiner verklärten Gemeinde (Apoß. 20, 1 ff.) eintritt. Alle solche Züge der Beschreibung zeigen, daß hier eine Herrlichkeit der Gemeinde Gottes geschildert ist, in welche sie verklärt wird, wenn Christus kommt, sie heimzuholen und nicht erst, wenn Gott die neue Welt schafft. Bei einer Uebersetzung derselben aus der letzten Weltzeit in die mit der Neuschaffung der Welt anhebende Ewigkeit würden jene Züge des Bildes von selbst wegfallen. Dort wirkt die verklärte Gemeinde befehlend und hilfreich auf die außer ihr befindliche Menschheit. Hier ist die von Abraham stammende, in Christo vollendete Gemeinde, nachdem alle diejenigen in sie einverleibt sind, welche Gott in der schließlichen Scheidung von Gut und Böß des Lebens werth geachtet hat, zur abgeschlossenen Menschheit Gottes geworden *).

Der Lebensstand der ewigen Seligkeit wird entweder geschildert 1) im Gegensatz zur Jetztzeit, so daß solches ausgeschlossen wird, was den des im irdischen Leben stehenden Gläubigen trübt, wie Apoß. 21, 4 (ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὐτὸ πένθος οὐτὸ κρῆνη οὐτὸ πόνος οὐκ ἔσται ἔτι), 7, 16 (οὐ πεινά-

*) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 729.

σουσιν ἔτι οὐτε διψήσουσιν ἔτι οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα); oder 2) im Anschluß an Gegenwärtiges, wie wenn von einem leiblichen Leben die Rede ist, aber in einem σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15, 44), σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (Phil. 3, 21), oder der Herr Luc. 22, 30 unter Beziehung auf die Passamahlzeit sagt: ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, was sammt dem καθίσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δωδεκά φύλας τοῦ Ἰσραὴλ den Aposteln sonderlich gesagt ist und wie das den Gläubigen überhaupt verheißene συμβασιλεύειν und Sitzen mit Christo auf seinem Thron (Apoſt. 3, 21) von der Zeit zwischen Christi Wiederoffenbarung und dem schließlichen Ende gilt; oder 3) im Anschluß an Geschichtliches, wie Apoſt. 2, 7, wo das φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς an das ׀ ׀ ׀ ׀ ׀ Gen. 2, oder 2, 17, wo der Ausdruck φαγεῖν ἀπὸ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου an das im Allerheiligsten der Stiftshütte befindliche und also bei Gott verborgene Manna erinnert. Die Gemeinschaft mit dem in das rechte Allerheiligste zu Gott erhöhten Christus wird für die Seinen dasselbe sein, wie das Manna für das in der Wüste wandernde Israel, und wie der Baum des Lebens im Paradies das durch die Schöpfung gesetzte Leben zu einem unauflösliehen zu machen geeignet war, so wird ihnen zu Theil, was dem durch die Erlösung gesetzten Leben immerwährenden Bestand verleiht.

In ähnlicher Weise wird die Unseligkeit mit einem aus der Gegenwart hergenommenen Ausdruck durch ἡ λίμνη τοῦ πυρός καιομένη ἐν θείῳ (Apoſt. 19, 20) oder im Anschluß an Gegenwärtiges als δεύτερος θάνατος (20, 14) bezeichnet. Das Feuer ist das verzehrende, des Schwefels Rauch erstickend; man soll sich beiderlei Wirkung in eins denken, um die sinnliche Vorstellung vom anderen Tod, dem schlechthin außergöttlichen Dasein, zu haben. Die Vorstellung eines Sees aber soll sagen, daß sie in das, was sie stetiglich verzehren und ersticken soll, versenkt werden.

Daß mit allem dem nicht die Wißbegierde befriedigt werden soll, leuchtet ein. Die Aufgabe des Auslegers ist es, das, was gesagt sein will, aus der Form, in welcher es gesagt ist, herauszunehmen und die Form nicht weiter gelten zu lassen, als soferne sie dem nicht Vorstellbaren zum Ausdruck dient. Hiegegen wird von entgegengesetzter Seite gefehlt, von Seiten eines Glaubens, welcher wissen will, was nicht gemußt sein kann, und von Seiten eines Unglaubens, dem die Form dazu dienen muß, das zu verdächtigen, dem sie zum Ausdruck dient. Daher ist insonderheit die Apokalypse nach diesen beiden Seiten mißdeutet und mißbraucht worden, abgesehen davon, daß man in ihrer Auslegung gegen die Regeln der allgemeinen Hermeneutik sündigt.

Daß das Christliche Heil eine Vorgeschichte gehabt hat, war der eine, und daß das biblische Heilszeugniß im Verlaufe der Heilsgeschichte nach und nach entstanden ist, war der andere Umstand, welcher einen auf das Heil selbst und auf dieses Heilszeugniß als solches bezüglichlichen Unterschied innerhalb der heiligen Schrift, somit aber eine Näherbestimmung des Geschäftes ihrer Auslegung mit sich brachte, nachdem sich dessen eigenthümliche Beschaffenheit zunächst aus dem Verhältniß des Theologen zum Schriftganzen ergeben hatte. Ein Weiteres, worin die Eigenthümlichkeit dieses Auslegungsgegenstandes für die Anwendung der allgemeinen Auslegungsregeln auf ihn maßgebend sein könnte, gibt es nicht. Und so dürfte der Aufgabe dieser Vorlesungen genügt sein.

Namen- und Sachregister.

- | | |
|---|--|
| <p>Amos 126. 176 f.
 Anthropopathien in der Schrift 57.
 Apokalypse 124. 128. 133.
 Apokryphen 103.
 Apostolische Auffassung des alten
 Testaments 9 f.
 Augustin 15.
 Barnabas Brief 11 f.
 Beck 24.
 Biblische Theologie 142 f.
 Bileam 43.
 Bonaventura 16 f.
 Chladenius 2.
 Chronik, Bücher der 131. 235.
 Chrysostomus 15.
 Clemens Alexandrinus 12.
 Coccejus 20.
 Corintherbriege 134 f.
 Collosserbrief 98. 123.
 Daniel, Buch 44 f. 105. 133 f.
 Elia 44.
 Elisa 44.
 Epheserbrief 129. 137. 244 f.
 Ernesti 2.
 Exegese, alexandrinisch-philonische 8 f.,
 palästinenfisch-jüdische 6 f.
 Flacius 18.
 Frißche 22.
 Galaterbrief 99. 135 f.
 Gematria 7.
 Gesenius 23.</p> | <p>Haggada 6.
 Haggai 182.
 Halacha 6.
 Hebräerbrief 96 f. 98. 126 f. 147.
 187.
 Hengstenberg 23 f. 187.
 Hiob, Buch 122. 131 f.
 Hippolytus 186.
 Hoheslied 93. 132. 173 f.
 Hugo de S. Caro 15 f.
 Jrenäus 14.
 Jakobusbrief 124. 126.
 Jeremia, Klagelieder 132.
 Joel, Buch 176.
 Johannesevangelium 97. 139. 1. Brief
 139 f.
 Jona, Buch 132.
 Justinus Martyr 11 f.
 Kant 22.
 Kohelet, Buch 92 f. 114. 132.
 Könige, Bücher der 234 f.
 Lucas, Evangelium 140 f.
 Luther 18.
 Syra 16.
 Marcus, Evangelium 141.
 Matthäus, Evangelium 115. 140.
 Melancthon 18.
 Micha, Buch 177.
 Notarikon 7.
 Obadja, Buch 175 f.
 Olshausen 23.</p> |
|---|--|

Origenes 12 f.	Sewler 22 f.
Paulus, H. E. G. 21.	Simon, R. 21.
Briefe Petri 105. 123. 128 f. 136 f. 243 f.	Sprüchwörter, Buch der 93.
Philippbrief 129.	Stier 23. 187.
Philo 8 f.	Strauß 22.
Quenstedt 18 f.	Temura 7.
Rambach 3.	Tertullian 14.
Römerbrief 127. 137 f.	Theodoret 15.
Rückert 23.	Theodoros von Mopsuestia 15.
Sacharja, Buch 126.	Briefe an Timotheus 123. 138 f.
Schleiermacher 1.	Brief an Titus 123. 139.
Schrift, Gewißheit ihres göttlichen Ursprungs 33 ff.	Vincentius Virinenfis 16.
	Winer 23.
	Zefanja, Buch 132 f.

Stellenregister.

Genesis.	Seite		Seite
1	76. 82 f.	18, 2	52
3, 8	49	18, 13	52
3, 14—15	164 f.	19, 1	52
3, 20	165	19, 24	230
3, 24	49. 50	24, 7	61
4, 1	165 f.	28, 12	55
5, 29	166	31, 42	111
6, 3	113. 229 f.	31, 53	111
8, 21	230	32, 29	53
9, 26 f.	166 f.	47, 31	106
9, 27	67		
10	79	Exodus.	
11, 8	230	3, 2	49 f.
12, 1 ff.	167 f. 230	3, 4	49
15, 1	230	4, 21 ff.	232 f.
15, 17	50	13, 21	49 f.
16, 7	49	14, 19	49
16, 13	49	15, 1 ff.	127. 169
17, 1	230	19, 19	50
		24, 10	51

	Seite		Seite
33, 10	51	1	133
33, 23	51	6	55 f. 125 f.
34, 5 f.	51	6, 9	223 f.
Leviticus.		7—12	126
19, 18	242	7, 14	178 f. 210
Numeri.		8, 17 f.	212
11, 6	42	8, 23	193
13, 22	79	9, 1	193
24, 17	246	9, 5	143. 179
Deuteronomium.		10, 12	248
2, 10—12	119	10, 22	143
2, 20—23	119	10, 33 f.	248
27, 26	90	11, 1	248
30, 11 ff.	207	11, 1 ff.	179 f. 191
32	112. 170	11, 6 ff.	255
32, 35	221 f.	11, 11—16	249
32, 41	170	11, 16	69
33	112	13	180
33, 2	51	13, 14	123
Josua.		13, 6	242
5, 13	53	13, 9 ff.	248
Richter.		13, 17 ff.	248
6, 12	53	24	252
6, 21 f.	53	24 ff.	180
6, 22	50	25	252
17 ff.	233 f.	31, 3	62 f.
18, 31	119	31, 8	248
1. Samuelis.		32, 1	248
13, 19—21	234	37, 29	247 f.
23, 26	128	38, 12	111
2. Samuelis.		40—66	105. 113. 133. 180 f.
8, 13	106	40, 1	180
1. Könige.		40, 3 ff.	192
8, 27	61	41, 15	141
19, 11	51	41, 16	92
2. Könige.		42, 1	193
6, 15 ff.	52	42, 6	202
19, 35	231	49, 6	202
Jesaja.		53, 1	223 f.
1—35	133. 178	60, 11	254

	Seite		Seite
60, 17	255	4, 10	246
60, 19 f.	255	4, 11	177
63, 19	250 f.	5, 1	144. 191. 222
65	252	5, 1 ff.	177
65, 9	92	7, 12 ff.	177
65, 17	254	7, 14	69
66, 1	61	Habakuk.	
66, 22	254	2, 4	65
66, 24	92	Jephania.	
Jeremia.		1, 12	132
29, 10 f.	181	Jaggai.	
31, 15	214	2, 6 ff.	182
31, 31	182	2, 23	182
47—49	113	Sacharia.	
Ezechiel.		1—8	105
1	55 f.	9—10	113
1, 26	57	9—11	105
37, 25	69	9, 9	182. 194 f. 223
40 ff.	70	10, 3—5	182
Jofea.		11	183
11, 1	213	12	69
12, 5	53	12—14	105. 113. 184
Joel.		12, 10	197
2, 19	128	14	69
2, 23	176	14, 3	251
3	176. 216	14, 5	251
4, 2 ff.	176	14, 8	106
4, 11 f.	251	14, 16	141
Amos.		Maleachi.	
1, 2	176	3, 1	215 f. 251
9, 11	69	3, 1 ff.	184. 189
9, 11 f.	177	3, 23	251
Obadja.		Psalmen.	
v. 15	175. 242	2	125
v. 17	175	2, 4	61
v. 21	176	2, 6	230
Micha.		2, 8	69
2, 4	69	2, 12	112
3, 12	177	8	112. 172
4, 1 ff.	177	8, 3	220 f.

	Seite		Seite
9, 1	106	110, 2	69
9, 18	91	110, 3	107
16, 10	198	110, 4	157
17, 15	144	130, 8	71
18	112	132	122
18, 38	170	137, 8 f.	241
19, 8	91. 206	139, 8	61
22	112. 128	139, 19	242
33, 13	61	Spruchwörter.	
37, 11	205	8, 22—36	243
40	113. 125	Hoheslied.	
40, 7—9	211	8, 6	141
41, 10	195	Prediger.	
44, 18	122	3, 21 ff.	243
45	171	Daniel.	
45, 7—8	143 f.	7, 27	69
47, 4	69	8, 26	133 f.
48, 15	106	9, 24 ff.	182
49, 20	112	10, 7	54
51, 17 f.	240	12, 9	144
66, 13. 15	240	Matthäus.	
68	113. 171	1, 20	55
68, 17	69	1, 21 f.	210
68, 19	217 f. 221	1, 22 f.	190
69, 23	141	2, 5	191
69, 25	241	2, 6	222
72	113. 171	2, 15	213
72, 8	69	2, 17	214
74	122	2, 23	192
78, 2	214 f.	3, 9	71
84, 12	111	3, 12	190
88, 6	239 f.	4, 12 ff.	193
90	127	5, 5	204
95, 10	106	5, 17—19	204
95, 11	170	5, 19	94
97, 7	216	5, 23	241
100, 3	69	5, 44	242
102, 26	218 f.	8, 17	194. 211
110	125. 171	9, 18	228
110, 1	141. 208	10, 23	71

	Seite		Seite
11, 3	190	2, 32	71
13, 14	194	5, 19	142
13, 34	214 f.	6, 1	109
15, 24	71	7, 1 ff.	228
16, 18	203	7, 8	54
16, 28	253 f.	8, 42	228
18, 5 ff.	228	17, 21	243
19, 28	205	18, 5	90
21, 4 ff.	194 f.	18, 32	184. 196
21, 5	223	19, 43	246
21, 16	220 f.	21	124 f.
21, 43	71	21, 24	246 f.
23, 29	71	22, 16	205
23, 35	80	22, 29	205
23, 39	116	22, 30	257
24	124 f.		Johannes.
24, 15 ff.	246 f.	1, 29	20
24, 27	252	1, 40	142
24, 30 f.	251	1, 52	53
25, 31—46	254	4, 22	71
26, 29	205	5, 4	104
27, 9 ff.	195	5, 28	253
		5, 39	31
Markus.		6, 40	253
1, 2	215 f.	7, 39	63
15, 23	228	8, 2	225
16, 5	54	8, 3 ff.	104
16, 9 ff.	104	12, 15	223
		12, 28	54
Lukas.		12, 37—41	223 f.
1, 17	189	13, 18	195
1, 28	53	13, 19	116
1, 32	70	14, 9	49
1, 38	53	16, 13	32
1, 54	70	19, 14	108
1, 68	71	19, 24	197
1, 68 ff.	201	19, 37	197
2, 1	80	20, 12	54
2, 2	108	20, 31	237. 244
2, 8	142	21	104 f.
2, 30 ff.	202		

	Seite		Seite
Apokalypse.		1. Corinth.	
1, 6	74	2, 13	32
1, 10	54	5, 7	158
1, 11	250	8, 6	98
1, 26	241	10, 4	219
2, 16 ff.	216	10, 8	80
2, 25	198	11, 8	228
7, 3	230	15	99
7, 4	80	15, 23 ff.	253
7, 38	50	15, 24	99 f. 219
7, 53	51	15, 24 ff.	209
9, 3	54	15, 27	107
12, 7	54	15, 44	257
12, 23	231	2. Corinth.	
15, 13 ff.	200	3, 6	91
22, 6—11	226 f.	3, 16	71
24, 3 ff.	227	5, 4	240
25, 14—22	227	6, 14—7, 1	123
26, 12—18	226 f.	10—13	123
Römer.		12, 2	78
2, 6	95	Galater.	
3, 1	72	2, 1 ff.	124
3, 24	207	3, 2	206
3, 28	90. 95	3, 10	91
4, 5	64	3, 11	107
4, 14	205	3, 19	51
4, 16	72	3, 23	206
8, 3	98	4, 4	98
10, 5	91	4, 26	255
10, 5 ff.	207	5, 6	95
11	67. 71. 72	5, 17	68
11, 13	62	Epheser.	
11, 17	72	1, 10	244
11, 25 f.	71	1, 23	244
12, 19	221 f.	2, 11	62
13, 10	95	3, 13	129
15, 8	71. 162	4, 8	217 f. 221
16	123	4, 10	62. 78
16, 26—27	104	4, 14	31
		5, 2	207

	Seite		Seite
Philipper.		3, 16	108
1, 21	240	4, 7	81 f.
2, 1	109	4, 14	62
2, 6	98	8, 8	31
3, 21	257	9, 13 f.	207 f.
Colosser.		9, 24	6
1, 13	243	9, 26	199
2, 14	108	9, 28	99
2, 18	116	10, 1 ff.	207
4, 14	60	10, 5	81. 220
1. Thessalonicher.		10, 5 ff.	211
4, 16	253	10, 15	31
4, 17	252	10, 25	242
2. Thessalonicher.		10, 30	221 f.
1, 7 ff.	242	11, 3	117
2, 4	111	11, 6	74
2, 8	252	11, 21	81. 106
1. Timotheus.		11, 37	110
5, 10	142	12, 22	255
5, 16	109	12, 27	99. 254
6, 16	78	13, 14	255
2. Timotheus.		13, 15	241
2, 9	48	Jakobus.	
3, 8	82	1, 1	205
3, 16	31	1, 18	95
Titus.		1, 21 f.	95
1, 12	68	2, 1	95
Hebräer.		2, 14	95
1, 2	98. 117	2, 24	96
1, 3	98	5, 7	95
1, 4	208	5, 8	242
1, 6	216. 220	1. Petri.	
1, 10	98. 218 f.	1, 7	99
2, 2	51	1, 11	31. 219
2, 4	48	1, 12	127
2, 5	205	4, 5	253
2, 5 ff.	219	2. Petri.	
2, 12 ff.	212	1, 12 ff.	105
2, 17	62. 74. 116. 208	1, 21	31
3, 2	98	3, 10	100. 253

	Seite		Seite
3, 10 ff.	99	7, 6	256 f.
3, 13	254	8	249
3, 16	32	9	249
1. Johannis.		9, 20	250
1, 5	78	11	72. 124
5, 7	104	11, 5 f.	250
Judä.		11, 8	124
v. 9	82	12, 7 ff.	72
v. 14	82	12, 9	164
Offenbarung Johannis.		12, 11	73
1, 7	252	14, 13	116
1, 15	108	16	249
2, 7	257	19, 11	56
2, 17	257	19, 11 ff.	251 f.
2, 27	81	19, 20	257
3, 12	255	20, 1 ff.	256
3, 21	257	20, 6	100
4	55 f.	20, 14	257
5, 6	56	21 ff.	255
6, 10	242	21, 1	254
7	72	21, 4	256
		22, 10	134

Berichtigungen.

- §. 18 Z. 5 b. o. l. rhetoricae.
§. 79 Z. 10 b. u. l. Boan statt Zion.
§. 143 Z. 7 b. u. l. יועץ.
§. 196 Anm. I. II, §. 128 ff.
§. 231 Z. 1 b. o. l. 2 Kön. 19, 35.
§. 251 Z. 9 b. o. l. כיום statt כיים.
-



BS476 .H6
Hofmann, Johann Christian Konrad von, 1
Biblische hermeneutik /

BS Hofmann, Johann Christian Konrad von, 1810
476 Biblische hermeneutik, von J. Chr. K. v
H6 Hofmann ... Nach manuscripten und vorlesu
herausgegeben von W. Volck ... Nördlingen
1880.

x, 267, [1] p. 21cm.

1. Bible--Hermeneutics. I. Volck, Wilhe
1835-1901, ed.

CCSC/eJ

A4820

